Sozialtheorie

Torsten Junge

Gouvernementalität der Wissensgesellschaft

Politik und Subjektivität unter dem Regime des Wissens

[transcript]

Torsten Junge
Gouvernementalität der Wissensgesellschaft



Torsten Junge (Dr. phil.) arbeitet als Soziologe in Hamburg. Seine Forschungsfelder umfassen die Governmentality Studies, Körpersoziologie und DDR-Sozialgeschichte.

Torsten Junge

Gouvernementalität der Wissensgesellschaft

Politik und Subjektivität unter dem Regime des Wissens



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Zugl. Diss., Univ. Hamburg



Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Satz: Torsten Junge
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-89942-957-2

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

Inhalt

1 Einleitung

> So selten sie sein mag, die Politik, und also die Demokratie, hat existiert, sie existiert und wird existieren. Und mit ihr, unter ihrer anspruchsvollen Bedingung, die Metapolitik: das, was eine Philosophie, innerhalb ihrer eigenen Sphäre, des Namens ‚Politik‘ für würdig erachtet. Oder auch: das, was es voraussetzt, wenn es denkt, was ein Denken ist.
>
> Alain Badiou

Partizipation boomt! Kaum ein Tag vergeht, an dem nicht von unterschiedlichen Seiten der Gesellschaft der Ruf nach mehr Beteiligung laut wird. Die Objekte, auf die sich die Forderung politischer Mitbestimmung richten, sind so verschieden wie die dieses Ansinnen vertretenden Akteure. Mal formiert sich unter dem Begriff des bürgerschaftlichen Engagements der Anspruch, die Rolle des politischen Bürgers zu stärken, und mal ist es das Konzept des Empowerment, das bislang kaum zu Wort gekommene gesellschaftliche Gruppen in den Stand eines selbstbestimmten und autonom zu gestaltenden Lebens heben will. Wohl niemand ist gegen Partizipation. Eine breite Phalanx an Befürwortern für mehr bürgerschaftliches Engagement, für mehr Partizipation, für mehr Eigenverantwortung und Selbstsorge ist zu beobachten, die sowohl aus den Reihen von Unternehmensverbände als auch aus den Gewerkschaften kommen oder die sowohl rechtskonservativen wie auch linken Parteien angehören. Bei dieser starken neuen ‚Einhelligkeit‘ gilt es aufzuhorchen und erneut ein kritisches Denkvermögen zu beweisen. Denn sollte plötzlich das Zeitalter einer radikalen Demokratie angebrochen sein?

In erster Linie scheint es bei der „Aktivierung als Megatrend“ (Lessenich; Otto 2005) um eine Adjustierung von Relationen der Souveränität zu

gehen, die sich längst nicht mehr auf die klassische Beziehung von Staat und Individuum beschränkt. Partizipiert werden soll allerorten, ob Schüler im Klassenrat, die eigenverantwortlich handelnden Mitarbeiter eines Start-Up-Unternehmens oder bei der Gestaltung der Grünanlagen im Rahmen des Wettbewerbs „Unser Dorf hat Zukunft". Diese Entwicklungen ist keineswegs ein Affront gegen die (real)politischen Steuerungsinstanzen, vielmehr werden die Partizipationsbestrebungen staatlich gefördert und unterstützt, flankiert von wissenschaftlichen Diskursen um Zivilgesellschaft und ‚Good Governance'.

Die alten Kategorien von Staatsgewalt, Herrschaft, Unterwerfung und Unterdrückung scheinen angesichts der lang ersehnten Erfüllung der Forderung nach Demokratisierung obsolet zu werden. Repression und Widerstand sind unnütz geworden in der freiheitsversprechenden Melange von ‚neoliberalen' und ‚linken' Staatsverächtern. Nicht mehr der Umsturz ist das Ziel, denn der Staat stürzt von selbst ein. Und dieser Fall des Souveräns begehrt nach neuen Momenten des Demokratischen.

Damit endet jedoch nicht die hohe Kunst der Gesellschaftsbeschreibung, vielmehr wird nach dem Ende des politischen Normativismus zugunsten des *Mantras* der Unausweichlichkeit bestehender Verhältnisse eine neue Gesellschaftsvision mit dem unverfänglichen Namen *Wissensgesellschaft* diskutiert. Wissen ist in dieser Konzeption das zentrale Leitmotiv, an dem sich die gesellschaftliche Ordnung auszurichten habe. Die Wissensgesellschaft ist jedoch nicht nur eine unter vielen Gesellschaftsbeschreibungen, sondern vereint zentrale Aspekte des sozialen Wandels, die hier unter dem Stichwort Partizipation vorgezeichnet sind. Auch das Wissen soll ‚demokratischer' werden. Von der Forderung nach mehr Zugang zu Bildung über die Anerkennung pluraler Wissensformen bis hin zur Beteiligung einer außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit an der Diskussion der Konsequenzen wissenschaftlichen Wissens durchdringt der Impetus der Teilhabe den Diskurs der Wissensgesellschaft und scheint sich allmählich zu einem Imperativ zu manifestieren. Denn wer in der Wissensgesellschaft bestehen will, der benötigt nicht nur entsprechende Bildung und die Kompetenz, diese auch lebenslang zu aktualisieren und zu erweitern, sondern auch die Bereitschaft zur konsensorientierten Diskussion. Denn die Wissensgesellschaft ist keine harmonische Ordnung, die allein aufgrund ihrer Ausrichtung auf Rationalität und Objektivität funktioniert, sondern sie produziert Probleme, die das Risiko der Unregierbarkeit nach sich ziehen.

Besonders die Biomedizin als Schnittstelle von Biologie und Medizin, worunter u.a. Verfahren der Genetischen Diagnostik genauso wie Organtransplantationen zu subsumieren sind, ist ein konfligierender Bereich, der die wissensbasierte Gesellschaft vor Irritationen stellt. Denn in der Wissensgesellschaft müssen Entscheidungen aufgrund eines spezifischen ‚ein-

deutigen‘ Wissens getroffen werden. Die Entwicklungen in der modernen Biomedizin werfen eine Vielzahl von politischen, gesellschaftlichen, ökonomischen, rechtlichen und nicht zuletzt ethischen Fragen auf, die sich einer Eindeutigkeit entziehen. Dies betrifft speziell die Anwendung neuen Wissens in der medizinisch-klinischen Forschung und Praxis, insbesondere den Umgang mit Informationen im Rahmen der Präimplantationsdiagnostik sowie die Entwicklung von sogenannten Gen-Chips, aber auch die Nützlichkeit und Zuverlässigkeit embryonaler Stammzellforschung und die Vergabepraxis der Transplantationsmedizin. Die Kontroversität des Wissens bezieht sich zum einen auf die prinzipielle Unabgeschlossenheit des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses, zum anderen auf Vermittlungs- und Kommunikationsschwierigkeiten zwischen Wissenschaft und nichtwissenschaftlicher Öffentlichkeit bzw. auf Partizipationsbarrieren, die den Zugang eines Laienpublikums zu wissenschaftlichen Auseinandersetzungen erschweren. Köberle et al. (1997) sprechen hier von den „Problemen kognitiver Ungewissheit, pragmatischer Unsicherheit und normativer Ambivalenz“, die nicht durch „‚objektive‘ Werte“ (19) aufzuarbeiten sind. Im Anschluss daran unterliegt das wissenschaftliche Wissen einem ständigen Legitimationszwang gegenüber einer durch die Problemlagen informierten kritischen Öffentlichkeit.[1]

Die Auseinandersetzungen um Wissen finden in einer Vielzahl von Gremien und institutionalisierten Verhandlungsräumen unter der Beteiligung unterschiedlicher Akteursgruppen statt: von Expertendiskursen kann nicht mehr gesprochen werden, vielmehr von einer Pluralisierung der Perspektiven. Joss (2003) deutet eine Verschiebung von wissenschaftlich-technischen Experten-Analysen zu sozio-technologischen Bewertungen unter Teilnahme verschiedener sozialer Akteure an. So besteht weitgehend Konsens darüber, dass die Zielrichtung biomedizinischer Forschung und deren Anwendung nicht der individuellen Moral und Entscheidung von Wissenschaftlern, Patienten oder wirtschaftlichen Akteuren allein überlassen werden sollte, sondern allgemeinverbindlicher, rechtlich-politischer Regulierung bedarf. Dies wirft die Frage auf, welche gesellschaftlichen Verfahren geeignet sind, um Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse über kontroverses Wissen, in diesem Falle die Entwicklungen in der Biomedizin, zu befördern und zu bewerten. Hier richtet sich die Perspektive auf die Beziehung zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit, für die seit längerem der Begriff der ‚Krise‘ bemüht wird, welcher auf ungelöste Steuerungsprobleme verweist.[2] Das gegenseitige Unverständnis beruht auf Informationsdefiziten, die sich angeblich aus starren Kompetenzerwägungen

1 Vgl. Weingart 2001: 345ff.
2 Vgl. Matheis 1996.

ergeben: Im Falle der Abschätzung der Chancen und Risiken moderner Hochtechnologien werden meist Naturwissenschaftler und Ingenieure gefragt. Es wird in der Öffentlichkeit und in den Medien behauptet, dass nur diejenigen, die den aktuellen Stand der Forschung und Entwicklung aus nächster Nähe kennen, demnach eine Zukunftsprognose abgeben könnten. Als Reaktion wird von einigen Vertretern der Techniksoziologie darauf verwiesen, dass öffentliche Debatten wie die ethische Diskussion um Gendiagnostik oder Stammzellenimport an sich ein Erfordernis demokratischer Gesellschaften darstellen, um die verdeckten Kodes und Konzepte sichtbar zu machen, die Optionen und Implikationen zu diskutieren und die unbeabsichtigten Folgen des jeweiligen involvierten Handelns frühzeitig zu erkennen.[3]

Andere Autoren sehen in dem Zuwachs kontroversen Wissens und seiner Diskussion durch institutionalisierte Verhandlungsgremien wie den Ethikräten oder durch die öffentliche Beteiligung durch Bürgerkonferenzen die Möglichkeit zur Teilnahme und Mitbestimmung von Laien und Nichtwissenschaftlern an diesen Aushandlungsprozessen, in diesem Sinne eine Stärkung deliberaler Gouvernance-Strukturen.[4] Die Partizipation von größeren gesellschaftlichen Gruppen an der ethischen Diskussion durch die Einrichtung von Bürgerforen und -konferenzen soll demnach zu einem Zuwachs demokratischer Spielräume führen und auch die Legitimationspotentiale politischer wie auch wissenschaftlicher Akteure verändern. Denn dadurch besteht die Chance, einseitige Positionierungen zu vermeiden und mögliche Folgen von Wissenschaft und Politik zu überprüfen.[5]

Der hier angesprochene Wandel des Verhältnisses der Öffentlichkeit zur Wissenschaft wird angesichts der konstanten Bedeutung von Wissenschaft auf die gesellschaftliche und private Sphäre schon seit längerem als der Versuch gedeutet, das gegenseitige Verständnis von Wissenschaft und Öffentlichkeit zu befördern. Denn Wissenschaft und Technik gelten auch im 21. Jahrhundert nicht alleinig als ‚heilsbringende' Faktoren, die gesellschaftliche Probleme per se lösen können, vielmehr ist es heutzutage die Wissenschaft selbst, die problematisierungsbedürftig wird aufgrund einer Entwicklung, die Gernot Böhme schon 1979 im Begriff der ‚entfremdeten Wissenschaft' fasste. Jedoch scheint es so, dass die wissenschaftlichen Berufsstände auf die Handlungsoptionen des Einzelnen einen ungebrochenen Einfluss besitzen: „Man ist zum Beispiel geneigt, das Vergnügen des Rauchens und Trinkens aufzugeben, weil ‚nach Aussage der Medizin' diese Annehmlichkeiten schädlich sind; oder man akzeptiert die Meinung der

3 Vgl. Rammert 2000.
4 Vgl. Maasen 2002, Köberle et al. 1997.
5 Vgl. dazu Wolf 2002: Abs. 3.7.3, van den Daele; Neidhardt 1996: 44ff.

Ärzte über das ideale Körpergewicht, selbst wenn das bedeutet, auf die Lieblingsspeisen verzichten zu müssen“ (Bauman 2000a: 172).

Begreift man die Wissensgesellschaft als Wissenschaftsgesellschaft, so zeigt sich ein ambivalentes Verhältnis, dass die Vision einer wissensbasierten Gesellschaft fraglich werden lässt: einerseits sind dem außerwissenschaftlichen Laien die Wissenschaften wenig zugänglich, andererseits haben die Wissenschaften einen ungebrochenen „charismatischen Einfluß“ (ebd.: 171). Gerade im Bereich der Medizin wird die Entwicklung der technischen Eingriffsmöglichkeiten als besonders problemanfällig und als Herausforderung für den demokratischen Verfassungsstaat angesehen. Diese sich derzeitig vollziehenden Abläufe werden in sozial- und geisteswissenschaftlichen Analysen vielfach als gesellschaftliche Krisen bewertet, die einen Vertrauensverlust oder wie im obigen Beispiel die Tendenz der Entfremdung von den Wissenschaften implizieren. Einher geht damit die Forderung nach einer Erweiterung des Einflusses von wissenschaftlichem Expertenwissen, das dringender denn je aufgrund der hohen Geschwindigkeit des wissenschaftlich-technischen Fortschritts benötigt werde. Dieses hoch spezialisierte Wissen sei unabdingbar für die „Bewertung der Risiken und Gefahren, der möglichen Erfolge, Misserfolge und Nebenwirkungen neuer medizinischer Entwicklungen“ (EK-Med 2002: 391). Wissenschaftliche Expertise wird bei der Beratung politischer Entscheidungen als unabdingbar herausgestellt, auf der anderen Seite ist das Feld der Expertise von einem zunehmenden Vertrauensverlust geprägt: „[W]ir glauben den Experten immer weniger und vertrauen sehr viel seltener auf die idealisierte Vorstellung von der unzweifelhaften, nicht zu hinterfragenden Beratung durch den ‚Fachmann‘“ (Stehr 2000: 94f.). Gleichwohl sind wir von der Dystopie einer technokratisch verfassten Gesellschaft mit einer „herrschende[n] Klasse gesichtsloser Experten“ (ebd. 93f.) aufgrund verschiedener macht- und einflussbegrenzender Faktoren der Ausdifferenzierung der Wissenschaft weit entfernt, angefangen von den Verfahren der gegenseitigen Kontrolle über Expertise und Gegenexpertise bis hin zu der Tendenz der Ruinisierung des Rufs wissenschaftlicher Expertise durch den ständigen, für die Öffentlichkeit nicht nachzuvollziehenden Wandel ehemals objektiver wissenschaftlicher Kriterien.[6] Das betrifft die euphorischen, teils utopisch anmutenden Voraussagen zur Therapierbarkeit des menschlichen Körpers über die medizinischen Verfahren der Stammzellforschung ebenso wie beispielsweise die vielfache Verschiebung von Grenzwerten für ‚zulässige‘ Schadstoff- und Giftspuren in der Umwelt.[7]

6 Vgl. Luhmann 1997: 202.
7 Vgl. Beck 1986: 85.

Das Konzept der Wissensgesellschaft berührt in besonderer Weise die politischen Verhältnisse, wenn (real)politische Entscheidung nicht allein auf der Basis wissenschaftlicher Expertisen getroffen werden können. Partizipation und bürgerschaftliches Engagement sollen die Probleme der Wissensgesellschaft beheben und gleichzeitig zur „Demokratisierung der Demokratie" (Claus Offe) beitragen. Die Trennung von Politik, Wissenschaft, Sozialität und Individualität ist in gewisser Weise überholt angesichts der „Unschärfe des Politischen" (Beck; Hajer; Kesselring 1999: 11), die das postmoderne Denken herausgestellt hat. Politisches Handeln wurde bislang häufig als institutionalisiertes Regelungsverfahren gedeutet, das seinen Anspruch auf die Richtigkeit seiner Entscheidungen aus denjenigen Wissensbeständen zog, die die Wissenschaften ihnen in Form von Expertisen zur Verfügung stellten. Das Verständnis, dass wissenschaftliches Wissen einzig und allein dem Anspruch der Objektivität folgt, ist fraglich geworden. Vielmehr wird deutlich, dass Wissenschaft selbst Ausdruck eines spezifischen historischen Setting ist und damit ebenfalls Ausdruck von gesellschaftlichen Machtverhältnissen.

Doch hier fangen die ersten Komplikationen an, denn was ist mit dem Politischen gemeint? *Was ist Politik*? Politik allein als maßgeblich autorisierte Formen der Strukturierung von Gesellschaft zur Steuerung derselben zu begreifen, vernachlässigt jene Prozesse der Sinnvermittlung und Sinnstrukturierung, die sich nicht auf die Ebene der parteipolitischen Institutionen beschränken lassen. Ebenso lässt sich das Politische nicht ausschließlich an Formen der hierarchischen Souveränität, ob staatlich oder eben auch wissenschaftlich binden. Politik ist eher als *Auszeichnung eines Machtverhältnisses* zu begreifen, das alle Handlungen umfasst, die auf die Herstellung einer ‚Ordnung' ausgerichtet sind. In der derzeitigen Politiktheorie ist das Politische auf den Etatismus, den Staat und seine Institutionen begrenzt. Das vorherrschende Verständnis der Trennung zwischen privat und politisch folgt dem an den Gemeinschaftsaufgaben orientierten Politikverständnis.

Im Anschluss an Michel Foucault muss das Politische ebenfalls in den Sphären des privaten Lebens analysiert werden, in denen sich die Ansprüche jener Macht artikulieren, die Foucault mit dem Begriff ‚Gouvernementalité' zu fassen sucht. In dieser Konzeption wird Politik als ein Machtverhältnis begriffen, welches sich nicht auf die Kategorien des Rechts beschränkt und nicht mit den politischen Formen von Unterdrückung, Hierarchie und mit der antonymischen Verwendung des Prinzips des ‚Krieges' zu fassen ist. Politik als Prinzip der Handlungsanleitung umfasst als ‚Führung der Führungen' neben der Macht der politisch-administrativen Institutionen auch die Einwirkung auf die Selbststeuerungspotentiale der Individuen. Das Politische ist weniger der privilegierte Gegenstand des Staa-

tes, sondern durch einen „bestimmten kollektiven Handlungsmodus“ (Lemke 1997: 61) definiert:

Aber ist nicht genau das ein Kennzeichen der aktuellen politischen Bewegungen: die Entdeckung, dass die alltäglichsten Dinge – die Art zu essen, sich zu ernähren, die Beziehungen zwischen Arbeiter und Arbeitgeber, die Art zu lieben, die Art, wie die Sexualität unterdrückt wird, gesellschaftliche Zwänge, das Verbot der Abtreibung – dass das alles politisch ist? Das alles zum Gegenstand einer politischen Aktion zu machen, darin besteht heute die Politik“ (Foucault [125] 2002: 533).

Die Voraussetzung dieser Arbeit ist die Erweiterung des Politikbegriffes bzw. die Aufhebung der Aufspaltung der Dimensionen des Sozialen, des Politischen, des Privaten oder des Öffentlichen. Hier soll deutlich werden, dass die soziale Transformation des Politischen in alle Sphären des gesellschaftlichen Lebens neue Optionen und Möglichkeiten für politisches Handeln eröffnen.[8] Die traditionelle politische Philosophie, so wie sie sich in der immer noch andauernden Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus zeigt, begreift die gegenwärtige Situation als Herausforderung an das demokratische Handeln. Es geht nicht nur um den Streit über Freiheit oder Gerechtigkeit, um die Auseinandersetzungen um die bessere Ordnung. Dieser Streit beinhaltet auch die Konstatierung einer Krise des Politischen, der zunehmenden Regierungsunfähigkeit aus unterschiedlichen Gründen. Viele vermeintliche Freiheiten, wie uneingeschränkte Mobilität oder Wahlrechte erscheinen ambivalent und werden nicht unbedingt nur als Möglichkeit zur freien Selbstverwirklichung empfunden, sondern ebenfalls als Unsicherheit. Diese ist verknüpft mit dem Verlust stabilisierender Ordnungsmuster. Der Einzelne empfindet sich einer *Kontingenz*[9] ausgeliefert. Dieser vielfach beschriebene Verlust von Halt und Orientierung, sei es durch das schon erwähnte Wegbrechen realsozialistischer Narrative oder durch die postsäkularisierte Freisetzung des Einzelnen aus transzendierenden Sinnhorizonten, konfrontiert auch politische Entscheidungsträger mit einem Steuerungsdilemma: Gerade bei den Kontroversen um wissenschaftliches Wissen kommen in beratenden Gremien und Organisationen eine Vielzahl von Experten, und zwar wissenschaftliche Experten zum Einsatz. Da diese Situation davon gekennzeichnet ist, dass jede politische Position auf wissenschaftliche Expertise zurückgreifen kann, kommt es zur Patt-Situation. Doch auch andere Faktoren befördern ein Misstrauen gegenüber der traditionellen politischen Steuerung. Lobbyismus und der Zwang ökonomischer Globalisierung oder der

8 Vgl. Cruikshank 2003: 5.
9 Vgl. Gamm 1994: 29, Liebsch 2001: 33.

strategische Druck auf politische Entscheidungsträger, Wissenschaft und Forschung zu fördern, machen ‚Regieren' im herkömmlichen Sinne *unmöglich*.

In dieser Situation tauchen verstärkt Konzepte der politischen Partizipation und insbesondere die Idee von Staatsbürgerlichkeit auf. Verbunden ist damit die Möglichkeit, Verantwortlichkeiten dezentral zu verteilen und die Beziehung des Bürgers zu dem jeweiligen Staatswesen und daran anschließend der gesellschaftlichen Verhältnisse neu zu adjustieren. Staatsbürgerschaft wirkt hier „as solution[s] to poverty, political apathy, powerlessness, crime" (Cruikshank 1999:1). Mackert (2000) hat darauf verwiesen, dass Staatsbürgerschaft, die Verleihung und Verweigerung staatsbürgerlicher Rechte in zunehmenden Maße als Krisenkonzept gesehen werden muss, und zwar in dem Sinn, dass sie „auf der Grundlage eines spezifischen Verhältnisses von Inklusion und Exklusion zur Regulierung gesellschaftlicher Krisen und damit zur Institutionalisierung gesellschaftlicher Ordnung beiträgt" (4).

In der theoretischen Perspektive der Gouvernementalität stellt sich das Konzept der Partizipation als machtpolitische Strategie dar, Individuen durch die Aufforderung, aktiv gestaltend teilzunehmen und der damit verbundenen Eröffnung von Teilhabe innerhalb eines gesellschaftlichen Gefüges zu integrieren. Der Ansatz Michel Foucaults, auf den sich die Forschungen zur Gouvernementalität beziehen, zeigt auch, dass modernes Regieren sich nicht nur durch verstärkte Integrationsbemühungen auszeichnet, sondern dass die Idee gegenwärtiger politischer Führung von den Momenten der Selbststeuerung und -regulierung bestimmt ist. Die Forderung nach Partizipation ist gekoppelt an die Zuschreibung von spezifischen Verantwortlichkeiten gegenüber dem Staat, der Nation etc. und letztlich gegenüber sich selbst als verantwortungsbewusstem Bürger. Der Diskurs um Partizipation als Antwort auf unterschiedliche *Krisen*[10] wird dadurch zum Instrument, ein verantwortungsbewusstes Subjekt zu *produzieren.*

Im ostentativen Aufruf zu mehr Partizipation wird das Politische reformuliert. Es wird nicht mehr als hierarchische Beziehung konstituiert, die heterogene und inkommensurable Positionen in einer einzigen homogenen Ordnung diszipliniert und entsprechend einer Ordnungsrelation strukturiert. Vielmehr geht es um die Dispersion des Politischen, unabhängig von den traditionellen Beschreibungskategorien der politischen Theorie, die an der Dualität von Herrschaftsverhältnissen interessiert ist: Feindschaft und Freundschaft, Individuum und Souveränität und eben auch Staat und Bürger. Denn diese hier beispielhaft aufgeführten Kategorien sind trotz ihres Wirklichkeitsgehaltes keine Wesenheiten, auf die sich zu

10 Zum Begriff der Krise vgl. Foucault [148] 2002: 865.

stützen ist, sondern dienen zur Beschreibung einer politischen, sozialen oder kulturellen hoch normierten Ordnung.[11]

Seit längerer Zeit schon lassen sich politische Formen der *Beherrschung* beobachten, die sich nicht auf das Modell hierarchischer Herrschaft reduzieren lassen. Die Wissensgesellschaft setzt auf diese neue Politik der Dezentralisierung von Souveränität und Autorität. Doch lässt die zunehmende Einbeziehung des Individuums bei Problematisierungen von wissenschaftlich-ethischen Konflikten den ‚Kopf des Königs' rollen? Und inwiefern drückt sich im Verhältnis von Wissenschaft und Öffentlichkeit ein Machtverhältnis, eine politische Relation aus? In der machtanalytischen Perspektive Foucaults ist die zweite Frage zu bejahen. Erstens, da der Diskurs eines wissenschaftlichen Wissens, wie zum Beispiel über Stammzellforschung oder Reproduktionsmedizin ein machtintensives Feld mit diskursimmanenten Regelungen, des Ein- und Ausschlusses, der Wahrheitsansprüche, der Legitimität und Autorität ist: „Ich setze voraus", so Foucault, „daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird" (OdDis: 7). Wissenschaft selbst ist demnach als *eine* Praxis zu verstehen, die Diskurse regelt und konstituiert und einen bestimmten ‚Objektbereich' festlegt. Darüber hinaus jedoch legt (nicht nur) der wissenschaftliche Diskurs ebenfalls den ‚Platz des idealen Subjektes' fest, welches die in der wissenschaftlichen Praxis verhandelten Objekte erkennen soll. Zweitens stellt Foucault und die sich auf ihn berufenen Forschungen heraus, dass sich die Existenz des Einzelnen nicht in dem politischen Verhältnis einer (staatlichen) Souveränität erschöpft, sondern politisch ist eben auch jene Selbstführung, die Art und Weise, wie sich Subjekte selbst regieren. Subjektivität ist dementsprechend in konkrete Macht-Wissensbeziehungen eingewoben und nicht ‚präexistent'.[12] Diese notwendige Ergänzung der Analyse der Macht, weg von den Einschreibungsprozeduren von Disziplinierung und Normierung hin zu den Prozessen der Subjektivierungen,[13] diagnostiziert Foucault bereits 1978: „Wir stehen, glaube ich, am Beginn einer großen Krise, in der das Problem der ‚Regierung' völlig neu bewertet wird" (Foucault, zit. n. Schmid 2000: 69).

11 Vgl. Lichtheim 1972.

12 Vgl. Kocyba 2003: 73.

13 Entgegen traditioneller Auffassungen wie der Sozialisationstheorie oder der Entwicklungspsychologie, die eine zeitliche Begrenzung in der anthropologischen Entfaltung ausmachen, ist das Konzept der Subjektivität bei Michel Foucault unbegrenzt. Seiner Annahme zufolge haben Menschen nie aufgehört, „sich selbst zu konstruieren, das heißt ihre Subjektivität beständig zu verschieben, sich in einer unendlichen und vielfältigen Serie unterschiedlicher Subjektivitäten zu konstituieren" (Foucault [281] 2005: 94).

Die vorliegende Arbeit will sich dieser Aufgabe einer Neubewertung des Politischen annehmen und stellt sich die Frage, inwieweit partizipative Verfahren Ausdruck eines veränderten Macht- und Herrschaftsgefüges sind. Konkret, ob die laienorientierten Diskussionen nicht eine gesellschaftliche Disziplinierung und Regulierung von biomedizinischem Wissen durch die politische Institutionalisierung von ‚Diskurs' und ‚Partizipation' darstellen.[14] Zudem ist nach dem ‚produktiven' Gehalt solcher Verfahren zu fragen. In der Formierung partizipativer Verfahren spiegelt sich die historische Entwicklung der Forderung nach Teilhabe wieder und verspricht einen direkten emanzipatorischen Zugriff auf die Verhandlungsebene von Macht. Denn weitere gesellschaftliche Bereiche, die ehemals autoritären Strukturen unterworfen waren, werden zivilgesellschaftlichen Aushandlungsprozessen und Selbstorganisationsmechanismen überlassen. Dazu gehört auch das Feld der Produktion wissenschaftlichen Wissens bzw. deren Transformation in anwendungsspezifische Optionen menschlichen Handelns. Die in diesem Bereich vonstatten gehenden Partizipationsbemühungen schließen an die Konzepte der „Zivilgesellschaft" (Touraine 1999) oder des „Bürgerschaftlichen Engagements" (Kistler et al. 1999) an. Geteilt werden nämlich die Infragestellung traditioneller autoritärer Relationen und die Stärkung individueller Handlungspotentiale. Programmatische Regierungserklärungen zum ‚aktivierenden und fördernden Staat' dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass die moderne Staatlichkeit spezifischen Wandlungstendenzen unterliegt, die die staatlichen Interventionspotentiale zugunsten der Stärkung der individuellen Eigenverantwortung und Eigeninitiative verschieben und das Verhältnis von Staat und Individuum neu ausloten.

Einen anderen Zugang zur Erklärung der zunehmenden Ansprüche nach Partizipation, der nicht von vornherein bedingungsloser Affirmierung unterliegt, nimmt das Konzept der Gouvernementalität und deren Studien zur Genealogie des Regierens und zu den Formen moderner Regierungstechnologien. ‚Regieren' meint hier nicht nur institutionalisierte, politische Prozesse, sondern ist allgemeiner auf die Spielarten der Selbst- und Fremdführung bezogen. Diese Perspektive fragt nach den Strukturen, Funktionen und Transformationen politischer Führung und berührt dabei auch unser traditionelles Verständnis von Demokratie. Die derzeit lautstark abgegebenen Forderungen nach einem Mehr an Partizipation suggerieren eine Verschiebung von Machthierarchien zugunsten der Stärkung der Autonomie und Selbstbestimmung des Einzelnen. Jedoch korrespondieren anscheinend die geforderte Selbstbestimmung und Autonomie mit gesellschaftlichen Transformationsprozessen, innerhalb derer die individu-

14 Vgl. Maasen 2002.

elle Freiheit gegen staatliche Interessen ausgespielt wird. Das Konzept der Gouvernementalität betont, dass die akzentuierten Fähigkeiten zur Selbstführung und Selbstregulierung der Subjekte die "Schlüsselressourcen der modernen Regierungsformen" (Miller; Rose 1994: 55) darstellen. Regierung wird hierbei in Bezug auf Subjektivität nicht repressiv gedacht, sondern förderlich und konstituierend:

> Sie (die Regierung, TJ) ist ein Ensemble von Handlungen in Hinsicht auf mögliche Handlungen; sie operiert auf dem Möglichkeitsfeld, in das sich das Verhalten der Subjekte eingeschrieben hat; sie stachelt an, gibt ein, lenkt ab, erleichtert oder erschwert, erweitert oder begrenzt, macht mehr oder weniger...; aber stets handelt es sich um eine Weise des Einwirkens auf ein oder mehrere handelnde Subjekte, und dies, sofern sie handeln oder zum Handeln fähig sind (DR: 255).

Ein wichtiger Aspekt der gegenwärtigen Regierungsformen ist die Möglichkeit, Handlungen zu forcieren, sprich Subjekte zum Handeln zu bewegen. Der Umbau des ‚aktiven' hin zum ‚aktivierenden' Staat zum Beispiel zeugt von einem transitiven Zusammenschluss einer politischen Programmatik mit der Konstitution neuer Selbsttechnologien in der individuellen Verinnerlichung und Übernahme ehemals staatlicher Aufgaben. Die Zunahme an politischer Partizipation ist unter dieser Perspektive das Besondere einer neoliberalen Gouvernementalität, die die Zunahme individueller Handlungsspielräume ermöglicht, jedoch nur unter bestimmten Bedingungen: „Man kann scheinbar über alles reden – allerdings unter der einschränkenden Voraussetzung, dass sich diese Mitspracherechte auf dem Boden eines übergreifenden Realitätsprinzips bewegen: der Ausrichtung der eigenen Existenz an betriebswirtschaftlichen Effizienzkriterien und unternehmerischen Kalkülen" (Lemke 2001).

Für die vorliegende Arbeit bilden sich aus dem eben Skizzierten zwei Fragestellungen. Einmal geht es um die Transformation der modernen Staatlichkeit in den Beschreibungsmodellen und -konzepten der Wissensgesellschaft. Hier soll nach der spezifischen politischen Rationalität gefragt werden, die dieser gleichsam Gesellschaftsdiagnose wie -prognose inhärent sind. Zudem geht es um die Rekonstruktion eines gesellschaftlichen Diskurses, der anscheinend in seinen normativen Ansprüchen den (neo-)liberalen Forderungen nach dem Umbau des Staates nachkommt. Wie ist dieses Korrespondenzverhältnis zu erklären, bei dem die unterschiedlichsten Positionen an die individuelle Eigenverantwortung appellieren und den „Aufbau selbstregulatorischer Kapazitäten" (Bröckling et al. 2000: Vorwort) fordern. Erweitert werden soll mit dieser Perspektive außerdem das Verständnis des Neoliberalismus, nicht als ausschließlich ökonomische oder wirtschaftspolitische Lehre, sondern vielmehr als eine ‚Kunst der Regierung', deren Prinzipien nicht nur die Steuerung des Mark-

tes betreffen, sondern auch die Regulation der sozialen Verhältnisse und die Steuerung des rationalen Verhaltens der Individuen.[15] In diesem Sinne soll hier die Qualität der politischen Programmatik des Neoliberalismus erörtert werden, die angesichts einer diagnostizierten ‚Unregierbarkeit' der Wissensgesellschaft unter postmodernen Bedingungen, eine spezifische Neuformulierung des Politischen mit sich bringt. Denn das, was sowohl Wissensgesellschaft als auch die Wissenschaft auszeichnet, ist ebenfalls dem postmodernen Denken inhärent. Es ist der Verlust universeller, handlungsleitender Kategorien und Orientierungspunkte.

Damit ist gleichfalls die zweite Frage angesprochen: Für Foucault stehen die Individuen zeitlebens in einer Relation zu einer Führungsinstanz: Im Christentum ist es die paradigmatische Figur des Pastors, der die Aufgabe des Leitens und Lenkens innehat und mit dem Verweis auf das jenseitige Heil Orientierung gibt. Später übernehmen andere autoritäre Figuren und Institutionen die Rolle der Führenden, wie zum Beispiel die Pädagogik, die Medizin oder die Psychoanalyse. Doch wie ist heute diese ‚Pastoralmacht' konstituiert, die spezifische ‚unterworfene' Subjektformen innerhalb hierarchischer Verhältnisse produzierte? Welche Auswirkungen haben die Tendenzen der derzeitigen Dezentrierung des Staates auf die zu ‚regierenden' Individuen? Haben wir es tatsächlich bei der forcierten Einführung partizipativer Praktiken mit einem gesellschaftlichen Lösungsmodell zu tun, das ein säkulares Heilsversprechen in Form des Zugewinns an Autonomie und Emanzipation darstellt?

In dieser Arbeit ist die Auseinandersetzung mit dem Pro und Kontra des biomedizinischen Wissens, also der vermeintlichen Risiken und Potentiale nicht von Bedeutung, sondern ein Ausgangspunkt, von dem aus der strategische Einsatz partizipativer Verfahren mit biomedizinischem Schwerpunkt untersucht werden soll. In einer gouvernementalistischen Perspektive wird der Fokus einerseits auf die Frage gerichtet, inwieweit die Diskursivierung von bioethischen Fragen durch die politische Institutionalisierung von Partizipation disziplinarische Effekte aufweist. Andererseits werde ich die produktiven Elemente partizipativer Verfahren herausarbeiten. Partizipation als ein produktives Vorgehen zu begreifen, heißt hier nicht zu untersuchen, ob und wie Partizipation einen Beitrag zur Entwicklung von Demokratie leistet. Ich gehe vielmehr davon aus, dass auch das Feld der Partizipation um biomedizinische Fragen ein Machtverhältnis darstellt, in dem die Teilnehmer durch die Konfrontation mit administrativen Ansprüchen, wissenschaftlichem Wissen und ethisch-moralischen Konzeptionen innerhalb eines Handlungsfeld konfrontiert werden. In diesem werden nicht nur spezielle Sinn- und Deutungshorizonte durch und in

15 Vgl. Barry et al. 1996: 11.

partizipativer Arbeit hervorgebracht, sondern die Laien konstituieren sich selbst als „ethische“ Subjekte, die sich ihrer Verantwortung bewusst werden und eine spezielle Rationalität gegenüber dem wissenschaftlichen Wissen und den divergierenden Ansprüchen ausbilden.

Es geht also um die Positionierung und Etablierung partizipativer Verfahren in einem politischen Diskurs, der unter dem Credo des Neoliberalismus, frei, autonom und selbstbestimmt zu handeln, steht. Welchen Stellenwert hat die gegenwärtig ausgesprochene Forderung nach Teilhabe, Eigeninitiative und selbstbestimmten Handeln in Bezug auf politische Partizipation? Hier ist die politische Programmatik angesprochen, die eine spezifische Vorstellung von Subjektivität formuliert und als ‚Anforderungsprofil‘ der Wissensgesellschaft artikuliert.

Davon nicht zu trennen ist die Ebene des ‚Innenlebens‘ des partizipativen Verfahrens: Hier geht es im Speziellen um die Vorstellung von Sozialität, sozialem Handeln und sozialer Verantwortung im partizipativen Prozess selbst. Anknüpfend an Theorien zur Konstituierung von Subjektivität, untersuche ich anhand der Aushandlungsprozessen zwischen den teilnehmenden Laien und Experten, auf welche Art und Weise spezifische Subjektvorstellungen in Zusammenhang mit medizinischer Technik und kontroversem Wissen produziert werden. Hier stehen die „Technologien des Selbst“ als konstituierende Praktiken im Mittelpunkt der Analyse, die in Bezug auf die politische Programmatik agieren.

Die Attraktivität des hier vorgelegten Ansatzes auf der Basis der Foucaultschen Überlegungen besteht in der ihm innewohnenden Leistungsfähigkeit, die gängige Aufspaltung von Mikro- und Makroanalysen des Gesellschaftlichen zu überwinden und mit dem Begriff der Regierung sowohl die politische Programmatik als auch die spezifischen Subjektivitäten analytisch zu verbinden. Diese Perspektive impliziert Fragen einerseits nach Subjektivierung als Prozess der Formung und Selbstformung und andererseits nach den Prozessen und Logiken von Macht- und Herrschaftstechniken, wie sie durch Gesetze, administrative Regelungen, durch wissenschaftliche Aussagen etc. konstituiert werden. Dabei entfaltet sich das gesellschaftsanalytische Potential, mit dem es gelingt, das Wechselspiel zwischen dem ‚Sozialen‘ und dem ‚Individuellen‘ und nicht zuletzt auch innerpsychisch angenommene Sachverhalte als Momente zu begreifen, die auf der Verknüpfung von Wissensformen mit Machtdispositiven beruhen und die Ergebnis einer Verschränkung von Herrschaftstechniken mit den „Technologien des Selbst“ sind.

Das folgende zweite Kapitel stellt einen ersten Aufriss zum Problem der Transformation des Verhältnisses von Staat und Individuum dar. Es demonstriert in diesem Sinne kein analytisches Herangehen, sondern stellt die Bandbreite der monumentalen Frage der politischen Philosophie nach dem Zusammenleben der Menschen vor. Dabei werden Fragmente des die

gesellschaftlichen Teilbereiche übergreifenden Zivilgesellschaftsdiskurses herangezogen. Dabei geht es um die Herausstellung der Vielfältigkeit von Machtverhältnissen, die sich nicht allein als repressiv begreifen lassen, sondern das politische Handeln als eine Verteilung und Überlagerung begreifen, das die ehemalige Trennung von privat und politisch aufhebt und eine Regierungstechnik zum Vorschein treten lässt, die lauter kleine Leviathane produziert. Der hier eröffnete Bogen zieht sich von dem Modell des Hobbesschen Kriegs als gesellschaftsstrukturierendes Prinzip mit dem auf Kontrolle und Disziplin setzenden Souverän bis hin zur verinnerlichten Disziplinierung der Deleuzeschen Kontrollgesellschaft. Die dabei frei gewordene Stelle des Souveräns wird durch ein Subjekt eingenommen, das mittels spezifischer Techniken der Selbstführung sich als „Souverän seiner selbst" (Ulrich Bröckling) einsetzt.

Das dritte Kapitel bereitet mit der Darstellung der komplexen politischen Theorie Michel Foucaults den Boden für die Analyse von Diskursen der Fremdführung, also einer expliziten politischen Programmatik und den Weisen der Selbstregierung. Hier geht es um die theoretische Eruierung, wie staatliches Handeln ohne Staat gedacht werden kann. Foucaults Schaffen eröffnet eine reformulierte Position der Kritik, die er in der Tradition der Aufklärung verortet und die gleichzeitig die Versprechungen der Aufklärung nach Freiheit in Frage stellt. Zugleich stellt er eine Reihe von Instrumenten bereit, die nicht dem monolithischen Zwang einer kompletten, geschlossenen Theoriekonzeption unterliegen. Foucaults Denken eröffnet eine dezidiert transdiziplinäre Sicht auf das menschliche Denken und Handeln, die Fragen nach dem komplexen Zusammenspiel von Wissensformationen, Machtverhältnissen und Weisen der Subjektkonstituierung vereint. Damit soll eine Perspektive auf den Begriff des Politischen eröffnet werden, die sich von derjenigen Bestimmung des Politischen unterscheidet, die einzig die Institutionen politischer Herrschaft, beispielsweise der Parteienpolitik, akzentuiert. Das hier vorgestellte Theoriekonzept mündet in der Hervorhebung der Regierungspraxen, die sich in dem herkömmlichen politischen Denken nicht verorten lassen, denn nicht die administrative Verordnung von „oben nach unten" ist hier von Belang, sondern diejenigen Praktiken, die sich nicht innerhalb der politischen Institutionenlehre verorten lassen. Die Techniken der Regierung, also die Anwendung spezifischer Verfahren, um Handlungen zu erzeugen bzw., um Individuen zu einer bestimmten Gestaltung und Führung ihres Lebens zu bewegen, haben eine spezifische Geschichte und modifizieren sich im Laufe der historischen Entwicklung. So ist das heutige Ziel der gouvernementalen Praxis nicht die strenge hierarchische Positionierung der Menschen und die beständige, äußere Disziplinierung, sondern die Beförderung von Subjektivierungspraktiken, innerhalb derer sich Individuen als selbstständig handelnde und denkende entwerfen können. Dabei soll mit einem Blick auf

die Geschichte der Gouvernementalität gezeigt werden, dass jegliche Transformation des Regierungskonzepts mit gesellschaftlichen Entwicklungen korrespondiert, die die Effektivität der jeweils tradierten Regularien als überholt auszeichnen. Letztlich werden in diesem theoretischen Aufriss die differenten Subjektvorstellungen nachgezeichnet, die eine jeweils historisch verschiedene Regierungsprogrammatik bestimmt. Zu fragen ist hierbei, inwiefern unsere heutigen normativen Vorstellungen von Freiheit und (staatlicher) Sicherheit, in den jeweiligen Programmatiken als konstitutive Bestandteile angelegt sind. Denn innerhalb dieser formieren sich in der Gegenwart Ansprüche, die auf ein Defizit der staatlichen Steuerung in global verfassten Gesellschaften verweisen, ob in Form einer Kritik von zuviel staatlicher Intervention oder in der Kritik des zunehmenden Rückbaus der staatlichen Sicherung. Mit Foucault lassen sich diese gegenwärtigen gesellschaftlichen Veränderungen als Ausdruck der Umsetzung einer neoliberalen Gouvernementalität fassen, die als politische Rationalität die Stärkung selbstregulatorischer Kompetenzen akzentuiert und gleichzeitig den Abbau sozialer Sicherungssysteme einfordert.

Die damit aufgeworfenen Problemstellungen und die Frage, wie der Zusammenhalt der Gesellschaft unter der Ägide von zunehmender Individualisierung und Ausdifferenzierung gewährleistet wird, bilden die Aspekte des vierten Kapitels, in dem explizit die neoliberale Gouvernementalität im Zentrum steht. Das Verhältnis von Freiheit und Solidarität, das auf den ersten Blick ein konträres zu sein scheint, wird innerhalb der politischen Rationalität des Neoliberalismus zu einer sich gegenseitig bedingenden Beziehung. Denn nur derjenige, der zum freiheitlichen und eben auch eigenverantwortlichen Handeln fähig ist, kann seiner Verantwortung gegenüber anderen gerecht werden und dementsprechend als ‚guter‘ Bürger gelten. Bislang wurde dieses Leitbild der neoliberalen Gouvernementalität nur aus theoretischen Überlegungen her generiert, bei denen der Schwerpunkt in der Analyse der Foucaultschen Arbeiten liegt. Bevor danach gefragt wird, ob sich diese Idealvorstellung auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen wiederfinden lässt, die nicht einer ökonomischen Akzentuierung folgen, wird im fünften Kapitel das methodische Instrumentarium erläutert. Im Mittelpunkt steht dabei die Dispositivanalyse, das als ein „heterogenes Ensemble“ (Foucault) ebenso wissenschaftliche Texte über die Wissensgesellschaft als auch die Aussagen von politischen Akteuren, behördliche Anweisungen und Verordnungen, juristische Schriftsätzen und eben auch nichtsprachliche Entitäten, Handlungen und Architekturen als Objekte der Analyse zulässt. Dementsprechend werden in dieser Arbeit eine Vielzahl von Schriften, Texten, Aussagen oder Reden herangezogen, wobei die Auswahl ekletizistisch wirkt und nie vollständig ist. Doch dieser Eklektizismus hat Methode, denn dadurch wird die verengende Akteurszentriertheit in Bezug auf Machtverhältnisse vermieden. Vielmehr eröffnet

dieses diskursanalytische Herangehen als Teil der Dispositivanalyse einen Blick auf die wirklichkeitskonstituierenden diskursiven Praktiken, an denen sozialwissenschaftliche Theoriebildung ebenso Teil hat wie der Leitkommentar einer überregionalen Tageszeitung oder der Werbespot im Kino. Da in dieser Arbeit nach den Effekten einer spezifischen politischen Programmatik gefragt wird, muss die Dispositivanalyse die Effekte der Macht umfassen, in diesem Fall die Prozesse der Subjektkonstituierung, die mithilfe von Interviews nachvollzogen werden. Dabei handelt es sich auch um verschriftlichte Repräsentationen von nicht-diskursiven Praktiken, jedoch kann damit der Prozess der Vergegenständlichung von Handlungen in der Reflexion der Interviewten aufgezeigt werden.

Im Kapitel 6 steht die Wissensgesellschaft zur Disposition. Es geht dabei nicht um eine Begriffbestimmung, ob das Modell der Wissensgesellschaft eine angemessene Beschreibung des gegenwärtigen gesellschaftlichen Wandels darstellt. Der Begriff der Wissensgesellschaft soll vielmehr trotz seiner vielfältigen Verwendung als Diskurs herausgearbeitet werden, der ein spezifisches Wissen der Gegenwart akzentuiert, Strategien präsentiert und als wirklichkeitsbeschreibendes Modell eine ‚Ordnung des Sozialen' konstituiert. Dafür ist der Überblick über die Entstehungsgeschichte des Diskurses der Wissensgesellschaft notwendig, der international eingebettet wird. Außerdem geht es hier um die Untersuchung, ob die Beschreibungen der Politik der Wissensgesellschaft auf der institutionellen Steuerungsebene verbleiben und ob dadurch Machtverhältnisse, nämlich die impliziten Zumutungen an das Individuum, sich gemäß den Anforderungen der Wissensgesellschaft zu verhalten, ausgeblendet bleiben.

Im Diskurs um die Verfahren der Medizin, wie Stammzellforschung, Hirnforschung, Gentechnik etc. lassen sich die Ambivalenzen der Gegenwart ablesen, wie sie das postmoderne Denken konstatiert hat. Die Eindeutigkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse steht zur Disposition, so dass Philosophen wie Richard Rorty schon von einer Parallelisierung von Wissenschaft und Religion sprechen, die beide einem autoritären Wahrheitsanspruch folgen und damit an den postmodernen Verhältnissen scheitern müssen.[16] In diesem Kapital wird auch dem Verhältnis von Wissenschaft und Postmoderne nachgegangen und gefragt, inwiefern der Wegbruch des Absolutheitsanspruchs wissenschaftlicher Erkenntnis in Zeiten der Kontingenz als ‚Problem' konzipiert wird, auf das es eine adäquate Lösung zu finden gilt.

Das Angebot an Lösungsstrategien, das auf diese Problematisierungen antwortet, wird im siebten Kapitel anhand der Bestrebungen aufgezeigt, politische Partizipation als Schlüsselelement zur Aufhebung der Krisen-

16 Vgl. Rorty; Vattimo 2006.

tendenzen zu installieren. Dazu wird eine „Genealogie der Partizipation" umrissen, die nach den Entstehungsmotiven partizipatorischen Denkens fragt. Denn Partizipation ist kein Selbstzweck, sondern der Diskurs um Teilhabe reagiert auf eine spezifische Krisensituation, auf das Moment der ‚Unregierbarkeit' der Wissensgesellschaft. Zudem produziert Partizipation gleichzeitig Ein- und Ausschlüsse in der Bereitstellung von Handlungsoptionen, die aber, einer speziellen Auswahl unterliegen. Vorgestellt werden im selben Kapitel die Bürgerkonferenzen zu biomedizinischen Themen und deren organisatorische Rahmenbedingungen, die in den vergangenen Jahren in Deutschland stattgefunden haben.

Im achten Kapitel werden die Technologien der Selbstführungen theoretisch konzeptualisiert. Den Hintergrund bildet die These, dass die Problematisierung der Wissensgesellschaft als prominentes Konzept zur Charakterisierung moderner Gesellschaften nicht auf ein hierarchisches Machtverhältnis rekurriert, sondern dem Einsatz von Praktiken der Selbstführung folgt. Damit verbunden ist das Problem der Bindungskraft der postmodernen Wissensgesellschaft als normatives und identitätskonstituierendes Konzept. Entsprechend werden in diesem Abschnitt die Konzeption einer postmodernen Subjektivität und die Unterschiede zu den klassischen Subjekttheorien vorgestellt und diskutiert. Hierbei geht es nicht um die Frage, wie Autonomie möglich ist, sondern um die Relationen des Subjekts zu anderen. Denn auch diese Beziehungen unterliegen Wandlungsprozessen, in denen sich die Position *des Anderen* als identitätsversprechende Instanz verschiebt. Hier wird der Komplex untersucht, ob der radikale Selbstbezug als Programm einer individuellen Lebenskunst tatsächlich die erwünschte Emanzipation bringt oder inwiefern hier eine Strategie neoliberalen Regierens durchschlägt, die über die Produktion von ‚subjektiver Freiheit' regiert?

Anschließend sollen im Kapitel 9 anhand von Interviews, die mit Beteiligten von Bürgerkonferenzen geführt wurden, die Konstituierungsprozesse exemplarisch nachvollzogen werden, innerhalb derer sich die Individuen in der Auseinandersetzung mit den wertdissenten Fragestellungen der Biomedizin in einem konsensorientierten, moderierten Setting als partizipierende Subjekte entwerfen. Hier stellt sich die Frage nach der individuellen Reflexion der eigene Position: begreifen sich die Bürger als autonom handelnd oder nur als Statisten in einer ‚Demokratie-Show'?

Den Abschluss bildet die Kopplung der Analysen zum Diskurs der Wissensgesellschaft und den konkreten Subjektivierungspraktiken: ein zusammenfassendes Resümee, das die Transformation des Politischen unter dem Gesichtspunkt neoliberaler Führungstechniken darlegt.

2 Zur Transformation moderner Staatlichkeit

„Weniger Staat, mehr Bürger", so lautet die Überschrift des mehrseitigen Dossiers einer Tageszeitung, die damit eine aktuelle Debatte aufgreift, die in unterschiedlicher Art und Weise auf ein sozialpolitisches Verhältnis zielt. In diesem gehen Fragen nach der Regierbarkeit moderner Gesellschaften, nach staatlicher Souveränität, nach Herrschaftsverhältnissen und nicht zuletzt nach der Rolle der zu Regierenden ein. Das politische Verhältnis sei getrübt, konstatiert Paul Nolte, Professor für Zeitgeschichte, in erwähntem Dossier: „Es ist etwas faul mit dem Staate Deutschland. Staat und Bürger sind einander entfremdet".[1]

Nolte reiht sich damit in den schon fast als klassisch zu bezeichnenden Diskurs ein, der aktuell nicht nur die Feuilletons beschäftigt, sondern auf breiter Basis von den Sozial- und Politikwissenschaften reflektiert wird: Der Staat, das ist das „kalte[…] Ungeheuer, das uns gegenübersteht" (Foucault 2000a: 65). Der Gesellschaft und den Individuen stehe ein allmächtiger Staat gegenüber, ein bürokratisches Monstrum, das die Freiheit beschneide. Ohne Zweifel ist dies eine These, die in der Öffentlichkeit nicht auf Ablehnung stößt. Die Wissenschaften drücken sich gewählter aus, von einem Vertrauensverlust in staatliche Institutionen ist die Rede und von einer zunehmenden Distanz zwischen den Bürgern und den parlamentarischen Vertretungen. *Entfremdung* ist als klassisches Theorem der marxistischen Theorie geläufig. Es beschreibt nicht nur den Abstand der Produktivkraft zu den Produktionsmitteln und zu dem Produkt als Wertschöpfung, sondern auch die *Reproduktion der Macht*, der die Produktivkräfte unterliegen: „Der Arbeiter selbst produziert daher beständig den objektiven Reichtum als Kapital, ihm fremde, ihn beherrschende und ausbeutende

1 Vgl. Nolte in die taz 29./30. Oktober 2005.

Macht“ (Marx 1972, Bd.1: 596). Mit dem Einsatz des Begriffs ist (nicht nur bei Marx) eine klare Handlungsanweisung verbunden. Die Entfremdung beschreibt einen negativen Zustand, den es zu überwinden gilt. Bei Marx ist es die Distanzverringerung zwischen Wertschöpfenden und Wert. Die Umkehrung von Entfremdung meint also ein „Bei-sich-sein“, nicht nur im absoluten Verfügen über das Produkt der eigenen Arbeit, sondern in Bezug auf die eigene Individualität. Dieses Verhältnis ist bekannt: So kennzeichnet Karl Dietrich Bracher „Entfremdung“ als ‚ideologische Kampfansage‘ linker Intellektueller aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gegen die durch moderne Arbeitsteilung und Industrialisierung hervorgerufene Vereinzelung und Vereinsamung des Individuums. Jenes Konzept der Entfremdung weise Parallelen zu dem rechtskonservativen Begriff der ‚Entwurzelung‘ auf, beide vereinen die Suche nach übergreifenden Lösungen, „die sowohl nach rückwärts wie nach vorwärts, in eine vor- oder nachzivilisatorische Welt weisen“ (Bracher 1982: 78). Bis heute hat sich die Verwendung des Begriffs der *Entfremdung*, wie man bei Nolte sieht, anscheinend nicht wesentlich gewandelt: Entfremdung wird zur Bezeichnung des Verhältnisses von Staat und Bürger herangezogen und dies mit dem selbigen negativen Vorzeichen. Politikverdrossenheit und Distanz der Bürger zur Politik werden damit ebenso verbunden wie der diagnostische Vorwurf eines schwindenden Verantwortungsbewussteins für das Gemeinwesen. Realpolitische Stellungnahmen und sozialwissenschaftliche Diagnostik gehen dabei Hand in Hand. So konstatiert die ehemalige FDP-Abgeordnete Hildegard Hamm-Brücher einen „fortschreitende[n] Vertrauensverlust zwischen Volk und Volksvertretung, eine Entfremdung zwischen Parteien, Staat und Bürgergesellschaft“ (Süddeutsche Zeitung, 17.02.2003). Ein Befund, der in der wissenschaftlichen Reflexion unterschiedliche Interpretationen hervorruft: von neutralen Stellungnahmen unter dem Stichwort der „Transformation moderner Staatlichkeit“ bis zu negativen Konnotationen des „Endes der Demokratie“. Im Bereich der ökonomischen Ordnung sagt eine weit verbreitete Deutung, dass die zunehmende Eingriffstiefe sozialstaatlicher Interventionen die Menschen von ihrem „Sinn für Eigeninitiative und soziale Verantwortung“ abgebracht hätten;[2] ebenfalls, wenn auch in leicht abgewandelter Form, eine Idee der ‚Entfremdung‘, insofern man darunter die *alienatio*, das Weggeben einer Sache in fremden Besitz oder in eine fremde Gewalt fasst.[3]

Dabei beschränkt sich die breit geführte Diskussion um die zunehmende Kluft zwischen Bürger und Staat keineswegs nur auf den Bereich der realpolitischen Steuerung oder der wirtschaftlichen Ausrichtungen. Auch

2 Vgl. van den Brink 1995: 9.

3 Vgl. Klaus; Buhr 1972: 324.

über das Verhältnis von Bürger und Wissenschaft wird gesagt, es sei in die Krise geraten. Schon seit längerem gerät die autoritäre Macht der wissenschaftliche Experten unter Beschuss, z.B. wird Ende der 70er Jahre die ‚entmündigende Expertenherrschaft'[4] und mangelnden Integrationsfähigkeit von Wissenschaft in lebensweltliche Zusammenhänge kritisiert.[5]

Was sich an dieser allgegenwärtigen Statuierung von anscheinend existentiellen Krisen ablesen lässt, ist die Problematisierung eines bestimmten politischen Verhältnisses von Individuum und spezifischen souveränen Autoritäten. Diese konstatierten Krisen wird in ihrer Weitläufigkeit nicht nur auf die Beziehung Bürger und Staat bezogen, sondern ebenfalls auf andere gesellschaftliche Bereiche, die durch ein bislang autoritatives Verhältnis strukturiert waren. So akzentuiert die Infragestellung und Kritik an Wissenschaft und Technologie ebenfalls die Hinterfragung einer lange Zeit geltenden Souveränität von epistemischen Autoritäten.[6] Hier soll es nicht darum gehen, Souveränität im Sinne von Jean Bodin als höchste politische Ordnungsmacht zu begreifen, sondern vielmehr ganz allgemein ein *Verhältnis*, in dem die Fähigkeit zum ‚Lenken' und ‚Führen' zugewiesen ist. Souveränität geht mit dem Potential der Autorität einher, eine politische demokratische Führung erlangt ihre Autorität kraft Legitimation eines angenommenen artikulierten Allgemeinwillens. Das Denken von Souveränität nicht als ein zentraler Ort, wie er sich in der Rolle des souveränen Königs manifestiert, zu begreifen, sondern durch die Analyse der vielfältigen und netzförmigen Machtverhältnisse zu ersetzen, war Foucaults Anspruch. Gleichwohl bleibt auch für ihn Souveränität in den Kategorien des Rechts ein konstitutiver Bestandteil der allgemeinen Machtmechanismen der Gegenwart.[7] Jedoch wird mit der Perspektive der Gouvernementalität deutlich, dass eine einseitige Machtzuweisung, eine Lokalisierung des Souveräns, der regiert, egal ob es sich dabei um eine Einzelperson oder um eine Volksdemokratie handelt, auf Schwierigkeiten stößt, denn darin ist die Transformation des Politischen in Formen der Selbstführung und Selbstregierung nicht mehr fassbar. Damit verbunden ist ebenfalls, dass das Politische neu gedacht werden muss, das nicht mehr in einem etatistischen Verständnis aufgeht. So lässt sich ebenfalls von einer wissenschaftlichen Souveränität sprechen, die als Element eines Verhält-

4 Vgl. Illich 1979.

5 Vgl. Böhme; Engelhardt v. 1979.

6 Der Begriff der epistemischen Autorität meint die Autorität des Wissenden, der aufgrund der Überlegenheit seines Urteil, seines Wissens und Erfahrung in einer hierarchisch strukturierten Beziehung eine höhere Position einnimmt. In jüngster Zeit hat Giegyn das Konzept der „epistemic authority" erneut aufgegriffen und definiert als „the legitimate power to define, describe, and explain bounded domains of reality" (1999: 1).

7 Vgl. Foucault 2003: 249.

nisses Autorität beansprucht. Diese bildet sich über eine Reihe von Verfahren und Techniken heraus, die sie aufgrund ihres Bezugs auf Objektivität und Wahrheit als Instanz konstituiert, als ‚wahr' anerkannte Aussagen zu treffen. Souveränität, und eben auch wissenschaftliche, ist durchweg an ein doppeltes Subjektverständnis gebunden, das sich der souveränen Autorität unterwirft bzw. selbige erst konstituiert.[8] Damit erschließt die Perspektive der Gouvernementalität eine Ausweitung des Souveränitätsbegriffs, denn wenn das ‚Regieren' als Form der Steuerung und Führung von Individuen weit gefasst wird, dann müssen auch Aussagen und Praktiken von Wissenschaft und Technologie als Elemente von Regierungsdiskursen analysiert werden.

Die sich aufdrängende Frage ist, ob die Beschreibung von sich transformierenden Beziehungen zwischen Individuum und Souverän als zunehmende *Entfremdung* und die dadurch vorgenommene ausschließliche Deutung der Mechanismen der Reproduktion von Macht auf der Ebene der Hierarchie jene Selbststeuerungspotentiale und Selbsttechnologien vernachlässigen, die Foucault als moderne Regierungstechnologien[9] markiert hat. Der Marxsche Hinweis soll genügen, um uns daran zu erinnern, dass auch das angesprochene Verhältnis von *Staat* und *Bürger*, allgemeiner zwischen Souveränität und Individuum ein Machtfeld darstellt, in der es um Reproduktion und Artikulation von Herrschaftsansprüchen geht. Begreift man Politik[10] als ein handlungsstrukturierenden Modus des ‚Regierens' und ‚Führens', wird für das politische Handeln in der Gegenwart deutlich, dass es sich hier nicht allein um ein einseitiges Machtverhältnis handelt, das von einer hierarchischen Struktur des Regierungshandelns geprägt ist. Hier eröffnet sich ein anderer Modus des Politischen, der mit der gängigen politischen Theorie unvereinbar erscheint bzw. Aspekte des menschlichen Zusammenlebens als ein genuin *politisch* herausstellt, die bislang nicht unter der Perspektive von *Macht* betrachtet wurden. Als Konsequenz muss das Entfremdungsparadigma als Ausdruck einer historisch kontingenten „Problematisierung" (Michel Foucault) gekennzeichnet werden, die mit der Aktivierung von Selbststeuerungspotentialen operiert. Hier, so scheint es, werden Themenfelder angestoßen, die die politische Philosophie gleichermaßen betreffen wie die Prozesse der Subjektivierung; beides sind von Macht und Wissen durchzogene und aufeinander bezogene Dimensionen, denn das Denken über das Verhältnis von Souveränität und Individualität ist zweifelsohne ein Gradmesser für das menschliche Selbstverständnis. Jedoch nicht als kausale Ableitung, als Unterwerfung unter eine bestimmte Wissensformation, sondern als Ausdruck eines spezifi-

8 Vgl. Nancy 2003: 128.
9 Vgl. Miller; Rose 1994: 66f.
10 Vgl. Höhne 2003: 13.

schen Verhältnisses, das Subjektivität erst ermöglicht. Und sei es, um sich selbst als *entfremdet* zu begreifen.

2.1 Autoritäre Politik – der Hobbes'sche Krieg

In der klassischen politischen Philosophie ist der Staat der alleinige Souverän, zum Beispiel in der Tradition von Thomas Hobbes der autoritäre Staat, der in der Allegorie des Leviathan, des biblischen Ungeheuers, über die Geschicke seiner Untertanen bestimmt. Härte und Autorität sollen das Miteinander der Menschen regulieren, die Einhaltung der Gesetze durch Strafe und Zwang gesichert werden: „Für die Sicherheit muß deshalb nicht durch Verträge, sondern durch Strafen gesorgt werden; und genügende Vorsorge ist erst dann getroffen, wenn so hohe Strafen für die einzelnen Vergehen festgesetzt werden, daß aus ihrer Begehung augenscheinlich ein größeres Übel als aus ihrer Unterlassung folgt" (Hobbes 1977: 4).

Die Staatsphilosophie von Hobbes ist der Beginn des Einsatzes des kontraktualistischen Arguments und das Paradebeispiel für die Vorstellung des autoritär agierenden Staates, in dem das Handeln der Menschen einzig und allein durch von außen wirkende Instrumente beeinflusst werden könne.[11] Macht heißt hier staatliche Macht mit repressivem Charakter. Hobbes' Ziel ist die Begründung und Sicherung der Stabilität des Staates; dahinter liegt die Sehnsucht nach Frieden im vom Bürgerkrieg betroffenen England des 16. Jahrhunderts. Der fiktive Leviathan soll verdeutlichen, dass die sich aus der Verpflichtung zum Gehorsam und der Veräußerung aller individuellen Rechte ergebende Form einer sozialen Ordnung jeder anderen Ordnung in Hinblick auf die garantierte Sicherheit überlegen sei. Hoffnungen auf ein Ethos der Menschen, das durch bspw. Solidarität oder Mitmenschlichkeit ausgezeichnet ist, verwirft Hobbes, seine anthropologische Basis ist der Wolfsmensch,[12] dessen Moral vom individuellen Egoismus gesteuert ist. Einzig und allein „durch Furcht und Strafe" (Hobbes 1984: 131) seien die Menschen der Einhaltung von Verträgen und Gesetzen verpflichtet.

Das Insistieren auf ein individuelles Ethos beschränkt sich bei Hobbes auf ein imperatives System von Belehrungen. Foucault bemerkt, dass in der politischen Philosophie vor dem 19. Jahrhundert das politische Subjekt im Wesentlichen als ein Rechtssubjekt aufgefasst wurde, als Träger von Rechten, zu deren Veräußerung oder Beibehaltung es berechtigt war. Es war primär ein rechtliches, jedoch kein ethisches, und daran anschließend

11 Vgl. Kersting 1996: 59.
12 Vgl. Esposito 2004.

ein zur Empathie, Gemeinschaft oder Demokratie fähiges.[13] Die Konzeption, die die Zentralisierung von Macht durch die Notwendigkeit von Gewalt zur Befriedung begründet,[14] gilt in der politischen Theorie als der erste Versuch einer politischen Philosophie, über einen Herrschaftsbegründungsvertrag Krieg und Kampf als gesellschaftskonstituierende Aspekte durch Frieden zu ersetzen.[15] Typisch für die autoritäre Staatslehre ist die Verwerfung von Wahrheit als Legitimationskategorie[16]. *Auctoritas non veritas facit legem* – nicht Recht und Gesetz oder eine universale Wahrheit sind die grundlegenden legitimatorischen Aspekte des Staates, sondern die Macht, über den „Ausnahmezustand" (Carl Schmitt) zu entscheiden. Der Hobbessche Gründungsakt der Vertragstheorie als Ausgangspunkt einer wechselseitigen Verpflichtung zwischen Souverän und Untertan konstituiert eine Theorie der Souveränität, die Regierung auf eben diese Beziehung beschränkt und den Bereich des Politischen radikal einschränkt. Diese Verengung ist Foucaults Ansatzpunkt: Er kritisiert einerseits den Gedanken der Lokalisierbarkeit und Zentralisierung von Macht in der Figur des Leviathan und andererseits die Vorstellung von Krieg und Frieden als dichotomes und antagonistisches Verhältnis. Damit sei, so Foucault, die Vorstellung verbunden, dass Macht an ein bestimmtes Subjekt gebunden sei und sich auf ein spezifisches Objekt richten würde.[17] Für Foucault jedoch stellt sich das Problem des Souveräns und des Kriegs völlig anders: Der Krieg sei keineswegs durch die Befriedung des Leviathans, des souveränen Herrschers abgelöst, sondern man müsse sich vielmehr die Frage stellen, ob Macht anstatt in der Theorie der Souveränität nicht in nichtjuridischen Begriffen analysiert werden sollte.[18]

Das Denken des Subjekts in der Kategorie des Rechts ist Bestandteil der Anthropologie Hobbes', auch in dem kriegerischen Naturzustand. Für Hobbes endet der Krieg in der Einsetzung des juridischen Rechts, eines allgemeingültigen Rechts, dass seine Legitimation aus der Veräußerung der individuellen Rechte an einen Souverän zieht. Diese Konzeption der Befriedung gesellschaftlicher Spannungen, die sich aus einer prinzipiellen Differenz von Individuen bei gleichzeitiger prinzipieller Gleichheit ergibt, wird von Foucault verworfen. Die Nachfolge der „juridischen" in der Ersetzung der „kriegerischen" Macht verbirgt die Konstanz von Kräfteverhältnissen, die allen sozialen Beziehungen unterliegen. Der Krieg *aller gegen alle* „ist keineswegs ein wirklicher und historischer Krieg, sondern ein

13 Vgl. Foucault [356] 2005: 893.
14 Vgl. Hobbes 1966: 131.
15 Vgl. Kersting 1996: 59-102.
16 Vgl. Luhmann 1983.
17 Vgl. MM: 114ff.
18 Vgl. Lemke 1997: 104.

Spiel mit Vorstellungen, mit denen jeder die Gefahr misst, die der andere für ihn darstellt, den Willen der anderen abschätzt, mit ihm zu kämpfen, und das Risiko kalkuliert, daß er selbst einginge, wenn er zur Gewalt greifen würde" (Foucault [187] 2003: 171). Eine ethische Dimension, nämlich die der *Angst* eröffnet sich also im Gründungsakt der Souveränität, denn die Vermeidung des *bellum omnium contra omnes* ist der Ausgangspunkt für die Form der Souveränität.[19] So wird die Matrix der Macht nicht als dichotomes Verhältnis zwischen Herrscher und Beherrschten gedacht, sondern als ein vom Krieg strukturierter immerwährender *Kampf*.

Als Politik versteht Foucault den mit anderen Mitteln fortgeführten Krieg, „als grundlegendes Mittel zu Verhütung der bürgerlichen Unordnung" (ÜS: 217). Dieser bestimme die *Strategien* der jeweiligen Regierungskunst, der *Gouvernementalität*, die historisch kontingent auf das Regieren und Steuern der einzelnen Individuen wie auch der gesamten Bevölkerung ausgerichtet sei. Foucault zeigt für das Zeitalter der Nach-Aufklärung, wie sich die Disziplinierung der individuellen Körper mit der Reglementierung und Steuerung des Bevölkerungskörpers zusammenschließt.[20] So bildet sich eine Bio-Politik heraus, die in der Bewältigung des politischen Problems der Bevölkerung, das sich hinsichtlich der Hygiene, der Morbidität oder der Reproduktion stellt, auf den „Kampf der Rassen" als strukturierendes Prinzip zurückgreift.[21]

2.2 Abschied vom Krieg?

Dieses gegensätzliche Modell zur individualistischen Vertragstheorie findet sich in der bereits angedeuteten Philosophie von Foucault, der beansprucht, eine „Genealogie des modernen Staates" zu schreiben. Hier ermöglicht jenes Verständnis von Macht als weit reichendem Netz die historischen Wandlungen des Verständnisses von Staat, Souveränität, Gesellschaft und letztlich auch des (Staats-) Bürgers, ehemals des Untertans neu zu unterscheiden und zu kontextualisieren. Foucaults Perspektive auf den Souverän ist das genaue Gegenstück zur Staatstheorie von Thomas Hobbes: „Anstatt sich zu fragen, wie der Souverän oben erscheint, sollte man eher versuchen herauszubekommen, wie sich ausgehend von der Vielfalt der Körper, der Kräfte, der Energien, der Substanzen, der Begierden und der Gedanken fortschreitend, real und materiell die Subjekte konstituiert haben" (Foucault [194] 2003: 237).

19 Vgl. Hobbes 1977: 81.
20 Vgl. BM: 27-50, Magiros 1995.
21 Vgl. VG: 94.

Sowohl bei Hobbes als auch bei Foucault ist der Ausgangspunkt eine dezentrierte Struktur der Macht: Bei Foucault die „Vielfalt von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren" (WW: 113), bei Hobbes ist sie zumindest im vorvertraglichen Naturzustand noch als die individuelle, personifizierte Macht des vereinzelten, von jeglichen sozialen Bindungen freien Individuums verortbar. Macht ist hier im Egoismus des Einzelnen verankert und diese Macht des Individuums müsse durch eine andere Macht begrenzt werden. Hobbes' Staatstheorie und Anthropologie sind der Ausgangs- und Bezugspunkt für eines der wirkmächtigsten Theoreme in der Geschichte der politischen Philosophie, nämlich dem Denken der Macht in Formen des Krieges und der juridischen Zähmung.

Die zentrale Annahme der politischen Philosophie von Hobbes in Bezug auf das politiktheoretisch so bedeutsame Phänomen der Macht zieht jene Grenze, von der der eingangs erwähnte Zeithistoriker Paul Nolte ausgeht: die Grenze zwischen Staat und Bürger als Grenze zwischen unterschiedlichen Potentialen von Macht und Handlungsfähigkeit. Diese Unterscheidung hat Gewicht, doch wie mit Foucault zu zeigen sein wird, reduziert sich diese Vorstellung von Macht auf die Regulierungsfähigkeit von Politik; eine durchaus mehrheitsfähige Auffassung des Politischen, wie der französische Philosoph Jacques Rancière schreibt: „Das, was im allgemeinen als Politisches bezeichnet wird, besteht aus einer Gesamtheit von Prozessen, die Verbindung und Einwilligung von Gemeinschaften hervorbringen: Organisation der Macht, Distribution von Stellen und Funktionen, Legitimationssystem dieser Distribution" (1997: 66).

Hier sei darauf hingewiesen, dass das Verhältnis von Staat und Bürger üblicherweise in zwei Perspektiven analysiert wird: Zum einen als theoretische Reflexion, wie es sich beispielsweise eine politische Philosophie zur Aufgabe gemacht hat; zum anderen in der Analyse der Praxis, also wie sich dieses Verhältnis jeweils als zeithistorisches Problem stellt, wie zum Beispiel die gegenwärtige Partizipations- oder Governanceforschung. Diese Trennung erscheint mir unhaltbar, denn in der hier vorgeschlagenen Perspektive bedingen sich das Wissen bzw. die theoretische Konzeptionalisierung von Gesellschaft, wie sie der Kontraktualismus vornimmt, und einer gesellschaftlichen Praxis. Eben jene Versatzstücke aus wissenschaftlichen Diskursen, zum Beispiel das hier angeführte Argument der Entfremdung, tauchen als strategischer Einsatz in gesellschaftspolitischen Diskussionen auf, die zielgerichtet und normativ-perspektivisch angelegt sind. Die These der *Entfremdung* von Staat und Bürger, die auf den ersten Blick an die oben genannte traditionelle Auffassung von Machtverhältnissen anschließt, zeugt unabhängig von der normativen Konnotierung von einem wachsenden Bewusstsein, dass die Gegenwart nicht mehr einzig und allein von dem disziplinarischen Modell einer säkularen Subordination geprägt ist, sondern von einem netzförmig organisierten Kräfteverhält-

nis, in dem die gebräuchliche Trennung zwischen Staat und Bürger zunehmend unschärfer wird. Der Begriff der *Entfremdung* transportiert aber auch einen quasi-ideologischen Gehalt, indem ein Zustand suggeriert wird, in dem die Entfremdung aufgehoben gewesen sei. Es wird eine vormaliger Zeitpunkt angenommen, in dem Staat und Bürger sehr eng verbunden waren. Darin offenbart sich ein normativer Anspruch, der nach Paul Noltes Meinung durch die Stärkung der Bürgergesellschaft eingeholt werden soll.

Im Sinne der Foucaultschen Machtanalyse verweist die Entfremdungsthese auf weitergehende Zusammenhänge, die durch eine einfache Reproduktion der Dichotomie von Staat und Bürger nicht dargestellt werden können. Foucaults Denken folgt dem historischen Wandel der Beziehungen zwischen der Souveränität und den Individuen mit dem Anspruch, diesen zu analysieren und zu systematisieren: Steht am Beginn der klassischen Theorie die politische Souveränität des Königs mit der Macht „leben zu lassen und sterben zu machen", so folgt hierauf die sich manifestierende Macht der Institutionen, die über die einschließenden Einrichtungen von Gefängnissen, Schulen, Armeen, Kliniken oder psychiatrischen Anstalten ein objektives Wissen vom Individuum hervorbringt und sich in die individuellen Körper, die in den Institutionen versammelt sind, „einschreibt". Es etabliert sich eine Macht der Normierung, die nicht nur den Körper an der Grenze zwischen normal und anormal formt, sondern auch Körperpraktiken, darunter auch die sexuellen Praktiken, konstituiert und formiert. Manifestierte sich bei Hobbes noch die Macht der Souveränität im „Recht des Schwertes" (BM: 28), so impliziert die Disziplinarmacht, die mit dem sozialen Wandel des neuzeitlichen Rationalisierungsprozess einher geht, die Homogenisierung und Normierung des Individuums. Sie löst damit nach und nach die traditionellen Mechanismen ab, die individualitätskonstituierenden Charakter besaßen: die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinde, die Stellung in der Familie und des beruflichen Standes. Neue Faktoren treten auf den Plan. Seit dem 18. Jahrhundert gilt, dass „die Macht der Norm zu anderen Mächten hinzutritt und neue Grenzziehungen erzwingt: zur Macht des Gesetzes, zur Macht des Wortes und des Textes, zur Macht der Tradition. [...] Zusammen mit der Überwachung wird am Ende des klassischen Zeitalters die Normalisierung zu einem der großen Machtinstrumente (ÜS: 237).

Die Nähe zu Max Webers epochaler Beschreibung der Entstehungsgrundlagen der Moderne beschränkt sich auf die Gleichsetzung der „bureaukratisch-monokratischen aktenmäßigen Verwaltung" mit der „formal rationalste[n] Form der Herrschaftsausübung" (Weber 1976: 128). Für Weber ist der Formalisierungsgrad einer Gesellschaft gekoppelt an die Institutionalisierung und Bürokratisierung von Macht: „Staat, Kirche, Heer, Partei, Wirtschaftsbetrieb, Interessenverband, Verein, Stiftung" (ebd.). Dies sind konkrete Elemente in Webers Vorstellung eines allgemeinen Ra-

tionalitätsfortschritts, gegen deren Totalität Foucault die Analyse der lokalen und regionalen Praxis setzt.[22] Macht, so Foucault, wird nicht allein von oben nach unten strukturiert und nicht als Merkmal von (staatlicher) Souveränität gedacht, sondern erfährt als ersten Schritt eine Rekonzeptualisierung in den Begriffen des *Programms*, der *Technologie* und *Strategie*. Es sind Konzepte, die die Prozesshaftigkeit und Mobilität von Macht greifbar machen wollen, die von einer essenziellen Bestimmung absehen und als eine methodisch-theoretische wie politisch orientierte Weigerung zu verstehen sind, Macht im Sinne der Operationalisierbarkeit zu definieren: „[D]ie Idee, daß es an einem gegebenen Ort oder ausstrahlend von einem gegebenen Punkt irgend etwas geben könnte, das eine Macht ist, scheint mir auf einer trügerischen Analyse zu beruhen und ist jedenfalls außerstande, von einer beträchtlichen Anzahl von Phänomenen Rechenschaft zu geben" (DM: 126).

So stellt sich nun die Frage, ob wir heute eine Transformation des Politischen im Verhältnis von Individuum und Souveränität beobachten können. Haben sich die modernen Demokratien von dem staatskonstituierenden Zustand des *Kriegs* verabschiedet hin zu einem konsensuellen Verhältnis, in dem der Rückzug des allmächtigen Staats und die Stärkung der Freiheit des Individuums gefordert werden? Auf den ersten Blick ist dies eine plausible Frage, die durch die Geschichte der politischen Philosophie gedeckt scheint. Nicht nur der Souveränitätsstaat, der mit dem Schwert regierte, scheint Vergangenheit zu sein, sondern ebenfalls die Disziplinargesellschaft, die gefügige Subjekte konstituierte und nach den Ansprüchen einer sich industrialisierenden Welt ‚gelehrige Körper' produzierte. Der gegenwärtige gesellschaftliche Diskurs, der auf der einen Seite eine *Entfremdung* konstatiert, behält auf der anderen Seite Eigeninitiative und Eigenverantwortung des Individuums als Mittel bereit, um eben jener Politikverdrossenheit, Wissenschaftsferne und dem Skeptizismus gegenüber der freien Marktwirtschaft zu begegnen. Oder sind die Anrufungspraxen des mündigen und autonomen ‚Bürgers' nicht ebenfalls Strategien der ‚Regierung', mit denen *man* die Menschen lenkt und führt? Diesen Widerspruch zwischen Autonomie und Führung versucht die Perspektive der Gouvernementalität einzuholen, die neben den Prozeduren der Disziplinierung und Reglementierung jene Praktiken untersucht, die auf Selbstführung ausgerichtet sind. Charakteristisch für den Begriff der Gouvernementalität ist die Verabschiedung einer rein juridischen Konzeption von Macht zugunsten eines breiten und umfassenden Verständnisses von ‚Regieren'.[23] Die Subjekte dieser Regierungsform sind nun nicht mehr „Knotenpunkte

22 Vgl. Foucault [106] 2002: 382-393.
23 Vgl. Dean 1999: 16.

im Netz von Macht und Wissen“ (Krasmann 2002: 107), deren Zurichtbarkeit durch Disziplin und Norm gewährleistet wäre. Letzteres ist zwar noch immer gültig, tritt zunehmend zurück hinter eine ‚innere Regierung‘ des Subjekts durch Selbstachtung und Selbstführung,[24] mit dem der (neo-) liberaler Traum in Erfüllung zu gehen scheint.

2.3 Kontrolle, Disziplin und Souveränität

Den Abschied von der Konzeption einer hierarchisch agierenden (Disziplinar-)Gesellschaft hat Gilles Deleuze in seinem kurzen Aufsatz „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“ (1993) umrissen. Deleuze knüpft an die Foucaultsche Beschreibung der Disziplinargesellschaft an, mit der Foucault jene Veränderungen im 18. und 19. Jahrhundert umfassen wollte, die Macht nicht mehr als nackte Gewalt, ausgezeichnet durch das von oben nach unten agierende Schwert des Souveräns, versteht. Vielmehr gehe es darum, den positiven und produktiven Gehalt von Macht herauszustellen, wie er sich in den Institutionen der Gerichtsbarkeit in der Zeit nach der Aufklärung finden ließe. Der Begriff der *Disziplinarmacht* will spezifische Machtverhältnisse beschreiben, die das gesellschaftliche Miteinander, die Positionierung von Subjekten, die Konstituierung derselben über eine Analyse der Regelungsmechanismen begreiflich machen will. Die Untersuchungsperspektive, die auch Foucault zu Eigen ist, richtet sich auf die Technologie der Macht: „Sie [die Untersuchung, TJ] besteht darin, zu erforschen, wie die Macht herrscht und sich Gehorsam verschafft“ (Foucault [231] 2003: 671). Der *Topos des Gehorsams*, wie er sich in der Autorität des Vaters, in der Herrschaft des Souveräns oder in ähnlichen hierarchischen Beziehungen fassen lässt, ist kennzeichnend für eine Macht, die auf die Gefügigkeit der Individuen baut.

Für Gilles Deleuze, Michel Foucault oder auch Jacques Donzelot entsteht in der Disziplinargesellschaft jedoch parallel eine „Ordnung des Sozialen“, die nunmehr unter dem Eindruck einer Vielzahl von Kategorien, Identitäten und Möglichkeiten nicht mehr in der traditionellen Herrschaftsperspektive als Privilegisierung der Macht der Staates zu fassen ist. Diese Ordnung, von Deleuze als *Kontrollgesellschaft* bezeichnet, ist weitaus stärker als die traditionelle Ordnung von sub-politischen Machtbeziehungen durchzogen, die zwar auch weiterhin das Verhältnis der Individuen zur staatlichen Souveränität prägen, jedoch nicht mehr über die Mittel der körperlichen Gewalt oder der körperlichen Normierung, sondern über die Installierung von Mechanismen der Selbstbeherrschung und Selbstkontrol-

24 Vgl. Cruikshank 1996.

le, die die Beziehungen zu anderen Mitgliedern der Gesellschaft und zu sich selbst formen und strukturieren. In diesem Sinne erscheint die Forcierung der Bezugnahme auf sich selbst, der Überprüfung und Kontrolle des eigenen Handelns als Führung unter dem *Regime der Moral*, nämlich das eigene Verhalten projektiv gegenüber dem Verhalten anderer abzugleichen und sich selbst als selbstreflexiv-ethisches Subjekt zu entwerfen. Die Kontrollgesellschaft ist demnach nicht ausschließlich durch Mechanismen der Fremdüberwachung gekennzeichnet, sondern auch durch die Verlagerung der Kontrolle in das Innere des Subjekts. Setzten die disziplinierenden Praxen der Internierung abgetrennte Systeme, geschlossene Orte wie das Krankenhaus, die Fabrik, das Gefängnis etc. voraus, so macht Deleuze eine zunehmende Ausweitung institutionalisierter Kontrolle aus.[25] Die Öffnung der institutionellen Praxis der Einschließung beschränkt sich keineswegs auf materielle Räume, sondern stellt ein globales Prinzip dar, das neuen Freiheiten verspricht. Die Verlagerung des Lohnerwerbs ist nicht mehr an den Raum der Fabrik gekoppelt, auch die Disziplinierung des Delinquenten lässt sich durch Techniken der Überwachung räumlich entgrenzen. Ebenfalls unterliegen auch andere, ehemals als autark und autonom verstandene Bereiche der Gesellschaft einer prinzipiellen Öffnung, beispielsweise die Produktion und Anwendung wissenschaftlichen Wissens, das aus der Sphäre der geschlossenen Labore und Hörsäle ausbricht. Seine Anwendungsbezogenheit für den Einzelnen, ihre Annahmen, Verfahren und Techniken stehen selbst zur Disposition. Die Kontrollgesellschaft selbst ist *reaktionär*, keine gesellschaftliche Utopie, sondern das Ergebnis eines Krisenphänomens, das Ergebnis der „allgemeinen Krise aller Einschließungsmilieus, Gefängnis, Krankenhaus, Fabrik, Schule, Familie" (Foucault [363] 2005: 969).

2.4 Die ‚innere' Kontrolle

Deleuze spricht in seiner Konzeption der Kontrollgesellschaft von der Funktion der Verortung, in seinem Sinne der Kontrolle der Räume, die „in jedem Moment die Position eines Elements in einem offenen Milieu angibt, Tier in einem Reservat, Mensch in einem Unternehmen" (Deleuze 1993: 261). Der Begriff französischen Ursprungs, *contre-rôle*, bezeichnet ein Rädchen oder eine Scheibe, was als Gegenstück zum Vergleich und zur Prüfung dient. Die Kontrollgesellschaft hat demnach auch immer Züge einer Normierung, setzt sie doch einen ‚Idealtypus' voraus, dessen allgemeine Orientierung überprüft werden muss. In der Deleuzeschen Variante

25 Vgl. Deleuze 1993: 255.

sind der entstehenden Kontrollgesellschaft Züge der überwunden geglaubten Souveränitätsgesellschaft verliehen. Dem ist schnell zu folgen angesichts der Zunahme von Überwachungstechniken, die in Form des *Regimes* dem Prinzip der Enträumlichung von Macht anstelle der „disziplinarischen Einschließungsmilieus" (ebd.) gerecht werden. Diese Enträumlichung der Kontrolle ist gleichzeitig mit einer ‚globalen' Territorialisierung derselben verbunden, die Begrenztheit der internierenden Überwachung wandelt sich zur räumlichen Entgrenzung mittels moderner ‚panoptistischer' Apparate wie großflächige Videoüberwachung oder Nachbarschaftspolizei. Die politischen Konsequenzen dieser Überwachung des öffentlichen Raumes hat Pierre Bourdieu Anfang der 1990er Jahre vorweggenommen: Demnach handelt es sich in der Beherrschung des Raumes um eine der bevorzugten Formen der Ausübung und Demonstration von Macht, da die Beeinflussung der räumlichen Verteilung von sozialen Gruppen ein Instrument zu Manipulation und Kontrolle dieser Gruppen darstellt.[26] Die Differenzierung einer zunehmend sich *fragmentierenden Gesellschaft* wird durch die institutionalisierte Kontrolle des öffentlichen Raumes, die Hoheit über die territoriale Zugänglichkeiten unsichtbar gemacht. Die Einschränkung des Aufenthaltrechtes für bestimmte soziale Gruppen (Bettler, Migranten) lassen diese in der öffentlichen Wahrnehmung zunehmend verschwinden und sind Teil einer strategischen Intervention, die neben der Kontrolle auch über die Herstellung einer neuen moralischen Ordnung agiert, die die ‚Unproduktiven' und ‚Unerwünschten' stigmatisieren und auf Distanz halten.[27] Damit einher geht nach Ansicht von Agamben die Kriminalisierung des politischen Subjekts. Die großflächige Einführung panoptistischer Apparate und die Erfassung biometrischer Daten und Überwachung per Videokameras führt zur Unmöglichkeit, eine kritische Position dazu einzunehmen: „Heute zeichnet sich eine Gesellschaft ab, die sich anschickt, für alle Bürger Überwachungsmaßnahmen einzuführen, die bislang nur für Kriminelle bestimmt waren. Nach diesem Gesetzentwurf würde sich die normale Beziehung des Staates zu dem, was Rousseau ‚das Glied des Souveräns' nennt, mittels biometrischer Daten abspielen, das heißt, sie würde von einem Generalverdacht bestimmt" (Agamben 2005, o.S.).

Die *innere* Kontrolle, die Deleuze im *Postscriptum* nur andeutet, ist ein Element des modernen ‚Regierungshandelns', der Gouvernementalität, „nämlich der fortschreitende und gestreute Aufbau einer neuen Herrschaftsform" (Deleuze 1993: 262), die nicht hierarchisch oder disziplinierend agiert, sondern in den Köpfen der Individuen selbst verankert ist, qua-

26 Vgl. Bourdieu 1991: 25-34.
27 Vgl. Spacelab 1998: 147.

si ein Einschreibungsprozess einer Macht, die „die Körper durchdringt, Dinge produziert, Lust verursacht, Wissen hervorbringt, Diskurse produziert“ (MM: 35). An dieser Stelle soll das Konzept der Gouvernementalität, welches die ‚Regierung‘ als Verschränkung von Selbst- und Fremdführung denkt, angeschlossen werden. Damit werden gegenwärtige Formen des Regierens beschrieben, die unter dem Zustand von Kontingenz und der Pluralisierung und anscheinender Enthierarchisierung sozialer Verhältnisse integrativ wirken, und normativ-positiv formuliert, den Sinn-Zusammenhalt von Gesellschaften ermöglichen. In der umgekehrten Richtung lassen sich die modernen Regierungstechniken, die anstatt auf Repression auf die Teilhabe und Interaktion setzen, als weitaus effektivere Macht- und eben auch Herrschaftstechniken ausweisen. Die Sicherung des sozialen Friedens wurde in Techniken und Programmen gesucht, die eine *Sozialisierung* gesellschaftlicher Verhältnisse nach sich zog. Für den Bereich der kapitalistischen Verhältnisse beschrieb Johannes Agnoli bereits Ende der 1960er Jahre jene Bestrebungen, die die Produktivität beeinträchtigenden Spannungsverhältnisse aus der ungleich verteilten Kräftesituation abbauen sollten: „Human relations, Staffelung der Befehlsgewalt durch Delegierung von Macht nach unten, freundliches Betriebsklima, ein in Grenzen gehaltenes, aber wirkungsvolles Ausspracherecht (kein Mitentscheidungsrecht!) dienten dazu, Statusfixierung zu erzeugen und manipulativ ausgeübte Unterdrückung akzeptabel zu machen“ (Agnoli 1976: 233).

Traditionell wird das Regierungshandeln im Sinne einer Tätigkeit gedacht, die das gesamte Leben des Menschen lenkt, „indem sie ihn der Autorität eines Führers unterstellt, der für alles verantwortlich ist, was der Einzelne tut und was ihm widerfährt“ (Foucault [255] 2003: 901). Der Begriff der *Gouvernementalität*, in der Verbindung von Regieren (gouvener) und Denkweise (mentalité),[28] wie ihn Foucault in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre zur Analyse von Machtverhältnissen in Anschlag bringt, richtet sich nun nicht mehr allein auf die Ebene der staatlich-politischen Programmatik; ebenso wenig beschränkt sich jene Analyseperspektive auf die Zurichtung der Körper durch die Techniken der Disziplinierungen. Im Mittelpunkt stehen nun die Prozesse der Subjektivierung, die Untersuchung derjenigen Mechanismen, die eine bestimmte Haltung etablieren und festigen. Foucault zeigt, dass es keine naturhaften Bedingungen von Subjektivität gibt: moralische Dispositionen, ethische Haltungen, Individualität im Allgemeinen erwachsen aus dem Faltenschlag eines Macht-Wissensgewebes. Hintergrund ist dabei die Annahme, dass die differenten Führungstechniken, mit denen Subjekte konstituiert und zum Handeln an-

28 Lemke et al. 2000: 8. Auf die Schwierigkeiten einer exakten Übersetzung von mentalité verweist Sennelart (2004).

geleitet werden, in engem Zusammenhang mit der jeweiligen Staats- und Gesellschaftsform stehen.

Der Begriff der Regierung als *Regime* gedacht überschreitet hier die traditionelle Auffassung einer einem bestimmten politischen System entsprechenden Regierungs- und Herrschaftsform hin zu dem Modus der individuellen *Lebensweise*, die sich anhand von Vorschriften orientiert, die aber selbst als Imperativ unerkannt bleibt, da sie nicht notwendigerweise an eine (real-)politische Intervention gekoppelt ist. Ein Beispiel ist das *ärztliche Regime* des Frühchristentums, welches sich als Anweisung über die Quantität von sexuellen Handlungen artikuliert. In diesem Sinne handelt es sich bei dem Begriff des Regimes um eine subpolitische Kategorie, die zwar traditionell als Form des Politischen auftritt, jedoch als ein Aussagesystem begriffen werden muss, das handlungsleitend, i.d.S. *regierend* unabhängig von der (real-)politischen Macht fungiert. So kann Deleuze von dem *Krankenhaus-Regime* sprechen, das nicht die personifizierte Macht von Ärzten meint, sondern eine „neue Medizin ‚ohne Arzt und Kranken', die potentielle Kranke und Risiko-Gruppen erfaßt" (Deleuze 1993: 261f.). Empirisch finden wir dieses Konzept bei der Auffassung der genetischen Dispositionen des Körpers, bei dem sich trotz Abwesenheit von Krankheit und obwohl es sich bei den Genen um ein „Produkt von Interaktionen zwischen einer technologischen Apparatur und kulturellen Deutungspraktiken" (Lemke 2004: 90) handelt, eine „Gesellschaft der Gefahren" konstituiert, „mit den Gefährdeten auf der einen Seite und den Trägern der Gefahr auf der anderen" (Foucault [263] 2003: 965). Dies führt zu einer auf Dauer gestellten Verunsicherung hinsichtlich der eigenen Körperlichkeit mit der entsprechenden Konsequenz, sich Vorbeugung, Kontrolle und Beratung zu unterwerfen.[29] In diesem Beispiel verknüpft der Diskurs um die genetische Ausstattung die institutionalisierten Regierungspraxen mit der individuellen Selbstführung. Das Prinzip der Kontrolle generiert sich als doppelschneidiges Instrument, den Bevölkerungskörper zu regulieren: einerseits in der Überprüfung mittels des wissenschaftlich-klinischen Apparates, seiner Überwachungsszenarien, die aus der Vorsorgemedizin bekannt sind, und andererseits aber auch in der Aufforderung zur Selbstkontrolle, nämlich das individuelle Verhalten zu beobachten und individuell das Wissen der Humangenetik „aktiv einzusetzen und Lebensstil, Gesundheitsverhalten oder Ernährungsgewohnheiten entsprechend zu verändern" (Lemke 2004: 94f.).

Die *innere* Kontrolle über Individuen, die Überwachung des Selbst über sich selbst, setzt einen Fokus außerhalb des tradierten politischen Dis-

---

29 Ohlhoff (2004) verweist in ihren Untersuchungen zeitgenössischer biologiedidaktischer Konzeptionen auf die frühzeitige Einübung des jeweils aktuellen Körperverständnisses.

kurses, wenn es um die Regierbarkeit des modernen Staates geht. Der Staat ist nach diesem Verständnis nicht die alleinige „autonome Quelle der Macht“ (Foucault 2000b: 69), sondern „nichts anderes als der bewegliche Effekt eines Regimes vielfältiger Gouvernementalität“ (ebd. 70). Im Folgenden sollen die Prämissen des Foucaultschen Denkens dargestellt werden, dass in der Rezeption seinen derzeitigen Höhepunkt in der analytischen Verbindung von „abstrakten politischen Rationalitäten und den empirischen Praktiken des Alltags“ (Lemke 2000: 31) zur Beschreibung einer Transformation des Politischen erlebt.

3 Die Gouvernementalität

Mit den *Governmentality Studies*[1] hat sich in den letzten Jahren ein eigenständiger Forschungszweig innerhalb der Sozial- und Kulturwissenschaften entwickelt, der im Anschluss an Foucaults Studien zur Gouvernementalität[2] das Programm einer kritischen Sozialwissenschaft (wieder) aufgreift und Foucaults „Geschichte der Gegenwart" (ÜS: 43) fortentwickelt. Dass sich jede Theorie über Gesellschaft auch an derselben messen sollte, ist ein Allgemeinplatz und so steht ebenfalls die Entwicklung der Gouvernementalitätsstudien im Zeichen sich verändernder politischer, sozialer, kultureller und ökonomischer Verhältnisse. Doch wie sind diese Veränderungen angemessen zu beschreiben? Anscheinend nicht mit den Werkzeugen freudo-marxistischer Theorien: Die vielfältigen Aufrufe zur Partizipation der Bürger an ihrem Gemeinwesen, die Rede von der Demokratisierung der Demokratie und die Annahme dieser Anrufungen (Louis Althusser) und Selbstreflexion als ‚mündiger Bürger' lassen sich nicht ohne weiteres als ‚Verblendung der Massen' ideologiekritisch fassen. Wie sind diese Phänomene eines von parteipolitischer Seite geforderten Rückzugs des Staates und die allseits geforderte Stärkung des ‚Eigeninteresses' im Sinne einer politischen Transformation der modernen Staatlichkeit zu begreifen?

1 Siehe dazu u.a. Pieper 2005.

2 Hier vor allem die Vorlesungen am Collège de France unter dem Titel „Genealogie des modernen Staates" (1978/79). Roland Barthes klassifizierte ‚Gouvernementalité' als „die von der Massenpresse als Essenz der Wirksamkeit aufgefasste Regierung" (Barthes 1980: 114). Seine Perspektive ist von der Vorstellung einer universalen Wahrheit und der Erzeugung eines ‚falschen Bewusstseins' geprägt. Johannes Agnoli verwendet ebenfalls den Begriff der „gouvernementalen Pragmatik" (1972: 237), der sich jedoch auf die traditionelle Bestimmung als ‚regierungsfreundliche' Arbeit einer parlamentarischen Praxis beschränkt.

Haben wir es mit einem geordneten Rückzug der staatlichen Macht- und Kontrollinstanzen zu tun? Und inwiefern wird die Rücknahme staatlicher Interventionen durch die Euphemisierung eines gemäßigten Egoismus begleitet, in dem, flankiert von kommunitaristischen Theorien, das Eigeninteresse mit dem Gemeinwohl versöhnt werden soll? Wie ist die Kopplung eines „moralisch fundierten Utilitarismus" (Reichert; Tebb 2004: 169) mit den Zumutungen der Form des eigenverantwortlichen ‚Subjekts' theoretisch zu fassen?

Eine etwas zugespitzte, aber treffende Beobachtung gegenwärtiger moralisierenden Ansprüche liefern Reichert und Tebb, in der alle gängigen Schlüsselwörter vertreten sind:

> Vertraut man der viel beschworenen ‚Rückkehr der Ethik' in die zeitgenössische politische Ökonomie und in die Sozialwissenschaften und der ihr zugrunde gelegten Würdigung der libertär-kommunitaristischen Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Absicht, dann soll die Welt künftig nur noch aus Bürgern bestehen, die in ihrer ‚Selbstsorge' nach dem ‚guten Leben' bestrebt sind, ihr ‚Kreativpotential' nonformisch zu verwirklichen (Creative Industries), nebenher ‚gemeinschaftlich' zu den Versammlungen eilen (‚Bürgertugend'), ‚gratis' die ‚Seele der Demokratie' retten (‚Neues Ehrenamt'), für ‚überindividuelle Ziele' kämpfen (‚Patriotismus') und schließlich auch noch ihren eigenen Show down (‚Sterbehilfe') selbst bestimmen sollen (ebd.: 169).

Die Seite sozialwissenschaftlicher Theoriebildung, die in den neuen Formen der politischen Partizipation einen Vollzug emanzipativer Bestrebungen sieht, die ermöglichte Befreiung von der *Entfremdung*, vernachlässigt in ihrer normativ-deskriptiven Herangehensweise nicht nur sich neu formierende Machtverhältnisse. Da Macht in diesen Konzeptionen nur als duales Verhältnis von Staat und Individuen gedacht wird, wobei die eine Seite meist zuviel, die andere zuwenig Macht besitze, ist es unabdingbar, jede Verschiebung des Kräfteverhältnisses zugunsten der Seite des ‚Bürgers' als ‚Demokratisierung' oder ‚Zugewinn an Freiheit' zu feiern. Vernachlässigt wird dadurch nicht nur, inwiefern die praktisch-politische Konstituierung eines sich befreienden Subjekt, das autonom und eigenverantwortlich sein Leben meistern soll, erstens eine ‚gewaltsame' Zumutung und zweitens eine Strategie darstellt, Macht- und explizit auch Herrschaftsverhältnisse als Subebenen des Politischen zu installieren. Die radikale Bejahung politischer Partizipation oder anders formuliert der Stärkung zivilgesellschaftlicher Kräfte kann mit den herkömmlichen Analyseinstrumentarien der sozial- bzw. politikwissenschaftlichen Forschung nicht gänzlich eingefangen werden. Dazu bedarf es einer Neukonzipierung des Begriffs des Politischen, innerhalb dessen der Einzelnen als autonomer Akteur adressiert wird, der von der Ordnung gesellschaftlicher Determination abgelöst und als aktiv und verantwortlich Handelnder begriffen wird,

„der für die eigene und die Sicherheit jener sorgt, denen er nahe steht oder stehen sollte“ (Rose 2000: 86). Denn der Rekurs auf die *Freiheit vom Staat*, den der Diskurs um politische Partizipation vollzieht, stellt einen gewaltigen Aktivierungsmotor dar, der dem Individuum die Durchsetzung und Erfüllung seiner Wünsche und Bedürfnisse unabhängig von einer prophezeiten staatlichen Reglementierung verspricht. Andererseits jedoch ist damit auch eine Neukonzeption des Kontraktes zwischen Staat und Individuum, nämlich die Freisetzung aus ‚staatlicher Sicherung‘ verbunden, die nun in den Händen des Einzelnen liegt. Ein selbstverantwortetes Leben, das unter den herrschenden Bedingungen neoliberaler Wirtschaftsordnung zur *Farce* wird und die *Unsicherheit* des individuellen Lebens befördert.[3]

In den Sozialwissenschaften *nach* der Kritischen Theorie Frankfurter Prägung lag das Feld einer politischen und gesellschaftlichen Kritik lange Zeit brach. Der Zusammenbruch jener marxistisch-orthodoxen Sinnsysteme war einer kritischen Perspektive nicht unbedingt förderlich. Dem Hinweis Theodor W. Adornos zum Trotz, dass Kritik nicht parallel mit entsprechenden Vorschlägen hinsichtlich einer realpolitischen Perspektive zusammenlaufen müsse, arbeiteten sich kritische Positionen an der *Visionslosigkeit* gesellschaftlicher Verhältnisse ab.[4] Die kritische Perspektive der Frankfurter Schule hatte mit der folgenreichen Konzeption einer allumfassenden Verdinglichung und Entfremdung der kapitalistischen Gesellschaft zu kämpfen, die nun selbst den Platz der Kritik in jene kritisierten Herrschaftsverhältnisse eingebunden sah.[5] Die ‚bleierne Zeit‘ der Stagnation der Kritik reduzierte sich auf gegenseitige Vorwürfe, einerseits

3 Vgl. Bischoff et al. 2005.

4 In seinem Aufsatz „Kritik“ (1971) beschreibt Adorno in kurzen Zügen die funktionale Abwehr kritischen Denkens bzw. die Entschärfung desselben durch die Zumutung, dass Kritik immer konstruktiv und verantwortungsvoll ausgerichtet sein solle: „Das läuft aber darauf hinaus, daß zu ihr eigentlich nur diejenigen berechtigt sein sollen, die in verantwortlicher Position sich befinden“ (Adorno 1971: 14). Die Folge dieser moralischen Aufladung kritischen Denkens ist die Privilegisierung von Kritik für Personen, „die mit den bestehenden Zuständen institutionell verflochten sind“ (ebd. 15) und deren Interesse an einer Änderung der Status Quo eher als gering einzuschätzen ist. Noch in den 1990er Jahren spricht Kurt Lenk von einer ‚Berechtigung zur Kritik‘, die nur unter bestimmten Prämissen gelte. Kritik dürfe demnach jeder üben, „der sachkundig ist und einen Beitrag zur Diskussion leisten kann“ (Lenk 1991: 940) Für Lenk ist ein „empfundene[s] Unbehagen am jeweiligen Zustand gesellschaftlicher Verhältnisse das Lebenselement demokratischer Willensbildung“ (ebd.). Jedoch, um nicht den Bogen der Kritik zu überspannen und ein Regieren durch das Dauerfeuer des Kritisierens unmöglich zumachen, schränken die Voraussetzungen der Vernunft und der Konstruktivität das partizipative Element der Kritik von vornherein ein. Damit ist die Marginalisierung anderer Positionen vorprogrammiert.

5 Vgl. Eagleton 2000: 58.

Ideologiekritik zu betreiben, ohne dass andererseits der eigene normative Standpunkt offenbart wurde. Die Gegenseite wurde des Verhaftetseins in der Deskription gesellschaftlicher Verhältnisse geziehen, deren Vertreter sich selbst der Utopieabstinenz lobten (Ralf Dahrendorf) und ihren Anspruch in dem bekannten Wahlspruch „Keine Experimente" kristallisierten.[6] Besonders die Entwicklungen parteipolitischen Positionierens innerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse kann hier als Parameter gelten: So scheinen die Schnittmengen zwischen einer ökologisch-sozialen Orientierung und denjenigen Haltungen größer als bislang angenommen zu sein, die auf Basis einer deutschen ‚Leitkultur' ein Gesellschaftsmodell propagieren, in dem der Zusammenhalt des Gesellschaftlichen durch die Artikulation einer gemeinsamen Geschichte, einer nationalen Identität eine vordere Rolle spielt. Demgegenüber wird von dem Spektrum der *Mitte* eine Annäherung mit ‚sozialistischen' Positionen weitaus schneller als weltfremd und sozialromantisch abgelehnt als von der Gegenseite. Diese neuen realpolitischen Konstellationen werden als das Ende so genannter ‚ideologischer Grabenkämpfe' gepriesen, für die nach dem Zusammenfall der Ostblockstaaten sowjetischen Typs die Vergleichsfolie fehle. Das ‚experimentierfreie' Regieren jedoch scheint die Steuerungsprobleme moderner Gesellschaften, wie sie u.a. die Bereiche der Ökonomie, Ökologie, Migration oder der sozialen Sicherungen mit sich bringen, nicht überwunden zu haben. Jene scheinen vielmehr so groß geworden zu sein, dass sich der Rückzug einerseits auf die Kritik der politischen Ökonomie und andererseits auf die Bestandswahrung kapitalistischer Normalität, nicht ausschließlich zur Legitimierung bzw. Delegitimierung des derzeitigen gesellschaftlichen sowie staatlichen Zustands begründen ließe.

Die kritische Perspektive der Gouvernementalität, wobei der Terminus eine so nicht existente Einheitlichkeit konstruiert, richtet in neuer Weise einen Fokus auf Gesellschaft. Dieser Ansatz folgt dem ‚fröhlichen Positivismus' Foucaults, eine bestimmte Momentaufnahme von gesellschaftlichem Wandel und sozialen Problematisierungen analytisch zu fassen, ohne sich den Verpflichtungen der klassischen Soziologie oder der Geschichtswissenschaft verschreiben zu müssen und dadurch die untersuchten Positivitäten in eine angenommene apriorische Anthropologie, in die Gesetzmä-

6 Alain Badiou hat auf den ‚ideologischen' Wandel hingewiesen, der mittlerweile jeden Versuch, „die Menschen um eine positive Idee des Guten herum zu versammeln, und mehr noch, den Menschen durch ein solches Projekt zu identifizieren, in Wirklichkeit die wahre Quelle des Bösen selbst ist. Die trichtert man uns nunmehr seit fünfzehn Jahren ein: jedes Projekt einer Revolution, das als ‚utopisch' bezeichnet wird, endet – sagt man uns – in einem totalitären Alp. Jede Willensabsicht, eine Gerechtigkeits- oder Gleichheitsidee in die Wirklichkeit umzusetzen, endet beim Schlimmsten. Jeder kollektive Wille zum Guten macht das Böse" (Badiou 2001: 25).

ßigkeiten von sozialen Verhältnissen oder eines Fortschrittsdenken von Geschichte zu pressen. Gouvernementalität gleichermaßen als politische wie soziologische Theorie verstanden, untersucht Praktiken der Selbst- und Fremdführung von Subjekten als *Formen der Regierung*. Damit verbunden ist eine Sicht auf den Staat, die selbigen nicht als institutionalisierten, gewalt- und machtzentrierten Akteur begreift, sondern umgekehrt als das Ergebnis spezifischer Wissenskontexte, Machtverhältnisse und sozialer Praktiken. Foucault definiert den Begriff der Gouvernementalität wie folgt:

Ich verstehe unter ‚Gouvernementalität' die aus den Institutionen, den Verfahren, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und Taktiken gebildete Gesamtheit, welche es erlauben, diese recht spezifische, wenn auch sehr komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als wichtigste Wissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat. Zweitens verstehe ich unter ‚Gouvernementalität' die Tendenz oder die Kraftlinie, die im gesamten Abendland unablässig und seit sehr langer Zeit zur Vorrangstellung dieses Machttypus geführt hat, den man über alle anderen hinaus die ‚Regierung' nennen kann: Souveränität, Disziplin, und die einerseits die Entwicklung einer ganzen Serie spezifischer Regierungsapparate [und andererseits] die Entwicklung einer ganzen Serie von Wissensarten nach sich gezogen hat. Schließlich denke ich, daß man unter ‚Gouvernementalität' den Vorgang oder vielmehr das Ergebnis des Vorgangs verstehen sollte, durch den der mittelalterliche Staat der Gerichtsbarkeit, der im 15. und 16. Jahrhundert zum Verwaltungsstaat wurde, sich nach und nach ‚gouvernementalisiert' hat (GG I: 162f.).

Verschiedene Ebenen der Analyse der modernen Staatlichkeit, der Gouvernementalität oder des Politischen im Allgemeinen werden durch die hier von Foucault vorgenommene Ausdifferenzierung herausgestellt. Anfangs geht es um die ‚politischen Rationalitäten', die auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet sind und mit einem spezifischen Wissen operieren. Regiert werden muss eine Bevölkerung mittels eines bestimmten Wissens bzw. das Regieren setzt das Wissen um beispielsweise ‚ökonomische' Aspekte voraus. Damit verbunden sind bestimmte politische Technologien, wie zum Beispiel die institutionalisierte Analyse von Bevölkerungsdaten in Form der Statistik. Zweites wird hier die Dynamik historischer Entwicklungen akzentuiert, die nicht lineare Abfolgen von Macht- oder Herrschaftsformen beschreibt, sondern auf deren Gleichzeitigkeit verweist, aber mit der Annahme, dass bestimmte Machtformen historisch einen stärkeren Einfluss gewinnen können. Letzten Endes wird diese Dynamik von dem Ausgangspunkt des mittelalterlichen Personenverbandsstaats untersucht, der durch den neuzeitlichen Territorialstaat allmählich abgelöst wurde.

Es scheint, als ob Foucault in dem hier vorgegebenen Programm ausschließlich auf die Transformationen des Staatsdenkens fokussiert, jedoch ist die Untersuchung der historischen Formen des Regierungshandelns grundlegend für die Analyse der Subjektivierungsprozesse. Genauer gesagt: Es stehen diejenigen Prozesse und Verfahren im Untersuchungsinteresse, die bestimmte Subjektformen konstituieren und die Subjekte dazu bewegen, bestimmte Handlungsoptionen anzunehmen. Der Begriff der Regierung meint hier nicht einen lokalisierbaren Punkt der Macht, von dem hierarchisch ‚regiert' wird, sondern die Verbindung von Formen der Lenkung von Individuen mit Weisen ihrer Selbstführung. Die Regierung ist also „nicht eine Weise, Menschen zu zwingen, das zu tun, was der Regierende will; vielmehr ist sie immer ein bewegliches Gleichgewicht mit Ergänzungen und Konflikten zwischen Techniken, die Zwang sicherstellen, und Prozessen, durch die das Selbst durch sich selbst konstruiert oder modifiziert wird" (Foucault 1993, zit. n. Lemke et al. 2000).

Damit wird berücksichtigt, dass Macht- und dementsprechend auch Regierungspraktiken, also der Bereich des *Politischen* hauptsächlich über „mittelbare Formen der Anleitung und Führung" (Bröckling et al. 2004a: 9) operieren. Es gilt anzuerkennen, dass Macht weniger eine Form der Einwirkung im Weberschen intentionalen Machtmodell der Durchsetzung von Chancen darstellt, als vielmehr die Modellierung von Situationen und Kontexten, *in*, *an* und *über* die Menschen handeln. Gleichwohl die traditionellen Formen der Machtausübung über z.B. körperliche Disziplinierung immer noch aktuell erscheinen, sind die „Technologien des Selbst", nämlich individuelle Handlungsfreiheit und (Eigen-) Verantwortung zu adressieren, jenen Bereichen der Macht immanent, in denen *über* das Verhalten von Menschen reguliert und kontrolliert werden soll, deren Randständigkeit und Marginalität (aus Gründen der Herkunft, Stellung, der politischen Anschauungen, Religion, des sozialen Rangs etc.) als Ursache für eine *vorläufige Exklusion* derselben gesehen wird.[7] Doch auch eine *vorläufige Exklusion*, ausgedrückt durch das Entrücktsein von Sphären institutionellen Zugriffs, bildet eine Gefahr für eine herrschende Ordnung, fügt sich nicht in die Logik herrschender Verwertungs- und Kontrollstrategien ein und ist i.d.S. ein Moment der *Unregierbarkeit.* Foucault hat auf die Gefährlichkeit dieses Entzugs von der Macht und der darauf reagierenden Strategie der Einforderung eines allumfassenden Gehorsams „gegenüber den Geboten des Staates" (GG I: 511) verwiesen. Weitmehr als die Angst vor dem Heer der potentiellen *Underdogs* spielt gegenwärtig jedoch bei den zunehmenden Separierungsstrategien von Prekarisierten die „potentielle ökonomische Verwertbarkeit" (Pieper 2005: 152) eine Rolle. So be-

7 Vgl. VG: 39.

schreibt Pieper jene Klassifikationstendenzen, die im Falle des Phänomens Armut erwünschte und unerwünschte ‚Arme' hervorbringen, nach denen erstere als autonom agierende „‚erwerbsfähige[n] SozialhilfeempfängerInnen'" adressiert werden und letztere eine neue Gruppe „‚Nichtverwertbarer'" bezeichne (ebd.). Die gegenwärtige sozialpolitische Strategie des *Forderns und Förderns* beschränkt sich im diesem Sinne nur auf jene Gruppe der ökonomisch Verwertbaren, denen über Techniken der Befähigung parallel die Verantwortlichkeit für die eigene Situation zugeschrieben wird.[8]

Es wäre verkürzt, die gegenwärtigen Transformationen staatlicher Macht mit den Begriffen ‚Rückzug des Staates' oder ‚De-Regulierung' zu beschreiben, denn diese Annahmen beschränken das Politische allein auf (real-) staatliche Interventionen. Man muss vielmehr von Macht als einem weitläufigen Kräfteverhältnis ausgehen, bei dem der Staat nur der „bewegliche Effekt eines Regimes vielfältiger Gouvernementalität" (Foucault 2000b: 70) ist, der sich nicht auf die Institutionen organisierter politischer Macht beschränkt, sondern sich in der Verabschiedung der *konzentrischen Souveränität* in die Subjekte selbst hineinverlegt.[9] Mit der Annahme einer vielfachen Verteilung und Zerstreuung von Macht ist zu beobachten, dass Macht und Herrschaft als Kategorien des ‚Krieges', der Gewalt oder des Rechts nur einen Teil gesellschaftlicher Verhältnisse oder sozialer Beziehungen abdecken, die nach dem Foucaultschen Verständnis „strategische Spiele" sind. Bedeutsam wird hier die Auffassung, dass Macht und Herrschaft unterschiedlich ausgeprägt agieren, Macht jedoch auch und notwendigerweise auf der Ebene des Subjekts zu analysieren ist, als Verfügung über andere (*Herrschaft*) oder als selbstreflexive Beziehung zu sich selbst (*Ethik*). Diese von Foucault in seinen späteren Schriften deutlich hervorgehobene Relevanz der Beziehung *zu sich selbst*, der Selbsterkenntnis und Selbstthematisierung des eigenen Denkens und Handelns, ist von Foucault gleichermaßen als möglicher Ort des Widerstandes gegen Herrschaftsansprüche gedacht worden, auch als Einschluss in das ‚Regierungsdenken', der Gouvernementalität.[10]

Im Folgenden soll die Perspektive der Gouvernementalität erläutert und erweitert werden. Ziel ist es dabei, die Forschungsperspektive einerseits von essentialistischen Soziologisierungen[11] freizuhalten, andererseits auf gesellschaftliche Tendenzen und Problematisierungen zu verweisen, innerhalb deren jene Mechanismen durchscheinen, die unser *Mensch-Sein* in einer konkreten geschichtlichen Erfahrung bedingen. So gesehen schei-

8 Vgl. Cruikshank 1999.
9 Vgl. Pieper; Rodriguez 2005: 11.
10 Vgl. FS: 27.
11 Vgl. Osborne 2004: 37.

nen die Governmentality Studies trotz aller Vielfältigkeit eine genuin kritische Betrachtung gesellschaftlicher Vorgänge übergreifend zu vereinigen, die einerseits die institutionalisierten Regelungspraxen moderner Gesellschaft analysieren und andererseits die Konstituierungsprozesse zeitgenössischer Subjektivitäten nachvollziehen. Dabei wurde lange Zeit der zweite Aspekt trotz wiederholter Hinweise auf der Ebene des Subjekts in der Theoriedebatte und den daran anschließenden empirischen Analysen vernachlässigt.[12] In der vorliegenden Arbeit besteht der Anspruch, nicht nur die Macht- und Herrschaftsverhältnisse in Bezug zu den politischen „Rationalitäten und Technologien des Regierens“ auf der Ebene institutioneller Programmatiken zu behandeln, sondern auch anschließend an die „Mikrophysik der Macht“ die Formen der Subjektivierung zu betrachten und in einen Zusammenhang zu bringen.[13]

Nachfolgend liegt der Schwerpunkt dementsprechend auf den *Regierungspraktiken*, die hier als der (real)politische Niederschlag eines spezifischen Wissens in Techniken der Fremdführung gefasst werden. In dem zweiten Theorieteil zur Subjekttheorie der Gouvernementalität (Kap. 8) werden dann die „Technologien des Subjekts“ als konstituierende und selbstführende Aspekte eingehender betrachtet.

3.1 Regierung, Rationalität und Technologie

Der Begriff der *Regierung* wird zur theoretischen Neuorientierung Foucaults, mit dem das dualistische Denken einer herrschaftlich-hierarchischen Konzeption überwunden und den Phänomenen gerecht werden sollte, die sich unter dem Spannungsbogen artikulierten, der von den Apologien der Selbstführung und -verantwortung bis zu den Forderungen nach Einschränkung staatlicher Intervention reicht. Der Regierungsbegriff soll dazu dienen, Machtbeziehungen nicht mehr ausschließlich nach den Modellen des *Krieges* oder des *Rechtes* zu denken. Denn beide Machtbeziehungen entsprechen anscheinend überholten Formen, dem Staat des ‚feudalen‘ Souveräns, in dem die Singularität der Herrschaft auf Gewalt, Familienbande oder erkaufter Sicherheit beruht, immer unter dem Druck der Revolution oder eines größeren Finanziers. Der Regierungsbegriff, den Foucault als den ‚Leitfaden‘ seiner theoretischen Perspektive auf das Verhältnis von Staat und Subjekt bestimmt,[14] der ihn durch die Probleme der Sicherheit, des Territoriums und der Bevölkerung leiten soll, ermöglicht

12 Siehe dazu u.a. Reichert 2004: 20-25, ebenso die Kritik von Müller 2003: 99ff.

13 Vgl. Krasmann 2003: 67.

14 Vgl. Foucault 2003: 719, Lemke 2001: 109.

die Einführung des doppeldeutigen, wenn nicht gar mehrdeutigen Begriffs der *Führung*. Selbst- und Fremdführung als Voraussetzungen von Regierung, das ist die neu gewonnene Analyseperspektive, die Foucault bis zu seinem Tod einnahm. In dieser verbindet sich die „Genealogie des modernen Staates" mit der „Genealogie des modernen Subjektes". Der Effekt, den die Einführung und Neuartikulation dieses Begriffs der politischen Theorie mit sich bringt, ist die Verbindung und Vermittlung zwischen Macht (differenzierter: Herrschaft) und Subjektivierung. Hier wird es nun möglich, die Fragen anzugehen, wie Machttechnologien sich mit den „Technologien des Selbst" verbinden. Damit ist der traditionelle Regierungsbegriff, wie ihn die politische Theorie kennt, keineswegs obsolet. Foucault geht es vielmehr um eine Ergänzung, seiner Meinung nach ist eine Theorie des Staates unmöglich, die den Staat und eingeschlossen das Regieren als eine wesenhafte Entität versteht, die nur in seiner „Natur, [...] Struktur und [...] Funktionen" (Foucault 2000b: 69) zu analysieren sei.

Foucault dezentriert einerseits den Staat als Macht- und Hierarchieposition, als „autonome Quelle der Macht" (ebd.). Demgegenüber erhebt er das Prinzip des Regierens als (Selbst-)Führung und Geführtwerden als indikatorischen Faktor für gesellschaftliche Wandlungsprozesse. Regieren ist jedoch in einem expansiveren Sinne gemeint: Der Begriff der Regierung ist in dem klassischen politiktheoretischen Verständnis an die Institution des Staates gekoppelt: Regierung ist demnach selbst eine Institution, die an der Spitze eines Staatswesens steht, dabei ist es erst einmal unabhängig, ob als absolutistisch regierender Monarch oder als demokratisch erzeugtes Bündnis von Repräsentanten. Es geht hier vorerst um das Prinzip des Regierens. Doch was ist der Staat für Foucault?: „[N]ichts anderes als die Tatsachen: das Profil, der bewegliche Zuschnitt einer ständigen Verstaatlichung oder ständiger Verstaatlichungen, unaufhörlicher Transaktionen, welche die Finanzangelegenheiten, die Investitionsweisen, die Entscheidungszentren, die Formen und Typen der Kontrolle und die Beziehungen zwischen den lokalen Mächten und der zentralen Autorität verändern, verschieben, umstürzen oder allmählich ins Rutschen bringen" (ebd. 70).

Der Staat wird bei Foucault als Kopplung von Individualisierungstechniken und Totalisierungsverfahren gedacht, als das Ergebnis zweier sich kreuzender Machttechniken, der *politischen* und der *pastoralen Macht*. Pastorale Machttechnik zielt auf die Zeugenschaft der eigenen Seele, auf die Regierung der Seele ab. Damit ist die Kopplung der traditionellen souveränen und disziplinierenden Macht politischer Herrschaft mit einer pastoralen Macht gemeint, deren Ziel die Sicherung des individuellen Seelenheils ist. Der Schnittpunkt von ‚politischer' und ‚pastoraler' Macht ist der moderne Staat, wobei sich zwei Traditionen vereinen: Die politische Macht rekurriert auf das antike Polismodell und akzentuiert die Begriffe

des Rechts, der Universalität und Öffentlichkeit in der handlungsorientierten Perspektive. Die pastorale Macht hingegen ist christlich-religiösen Ursprungs und verschränkt Versorgung und Kontrolle in dem Anspruch einer umfassenden Führung aller ihr anvertrauten Individuen. Das Pastorat, wie Foucault diese Machtform nennt, ist keineswegs auf die Institutionen der Kirche bezogen oder zumindest auf ihre Praktiken der Seelenführung beschränkt. Es geht vielmehr um die Funktion der pastoralen Führung selbst, die in der Gegenwart nicht an die christlichen Institutionen rückgebunden werden kann, sondern als säkularisierte Form mit veränderten Zielen die „Individualisierungs-Matrix" (DR: 249) des modernen Staates bildet. Nicht das Seelenheil in einer jenseitigen Welt ist Ziel des Pastorats, sondern die Sicherung des individuellen Heils in dieser Welt. Die individualisierende Macht des Pastorats verbindet sich mit der ehemals konträren zentralistischen Macht des Staates und durchläuft einen Prozess der Verweltlichung, der in dem Aufgehen des Pastorats in den Fürsorge- und Kontrollmechanismen der Gegenwart mündet. Institutionen wie Polizei, Sozialhilfe, Fürsorgeeinrichtungen, Familien etc. sind ‚pastoral' geprägt. Nur dadurch ist die Stärke des Staates zu erklären, dessen Macht „eine zugleich individualisierende und totalisierende Form der Macht ist" (ebd.: 248).

Der Begriff der Regierung als „Scharnier", so ist festzuhalten, beinhaltet die Kopplung von Führungstechniken, einerseits auf andere zu wirken und andererseits sich selbst zu führen. Zu beobachten ist dabei, dass der Rückzug des Staates, ein Traum der liberalen Politik, mit der Zunahme der Selbstregierungspotentiale der Subjekte korrespondiert. Dieses Korrespondenzverhältnis lässt sich über den Begriff der *politischen Rationalität* aufschlüsseln, denn es geht darum, die Wechselwirkungen zwischen Fremdführungstechniken und Selbsttechniken herauszustellen. Die politische Rationalität eines Regierungshandelns wird von Lemke im Anschluss an Foucault definiert als „eine Rationalität der Politik und nicht [als] eine Reflexion über Politik" (Lemke 1997: 20). Das, was die spezifische Rationalität einer epochalen Regierungsweise bestimmte, ist das den ausgeübten Praktiken inhärente Wissen, „die Systematisierung und ‚Rationalisierung' einer Pragmatik der Führung" (ebd.). Dabei muss es darum gehen, den Begriff der Rationalität, also das Wissen, die Strategien und die eingesetzten Techniken, die in einem Regierungshandeln zum Tragen kommen, auf seinen instrumentellen Aspekt zu begrenzen. Die historisch kontingenten Praktiken, die sich, wie am Beispiel der Transformationen der Bestrafung zeigen lässt, so radikal unterscheiden von der Hinrichtung über Inhaftierung bis hin zur gegenwärtige Rehabilitierung, richten sich nach dem herrschenden „Regime der Rationalität" (ebd.). Jede Regierungsweise ist relational und historisch kontingent, demnach muss nach den Bedingungen gefragt werden, wie sich eine politische Rationalität in eine spezifische Praktik niederschlägt:

Da politische Rationalität die Wurzel einer Vielzahl von Postulaten, von Evidenzen aller Art, von Institutionen und Ideen ist, die wir für gesichert halten, ist es sowohl von theoretischer als auch von praktischer Bedeutung, die historische Kritik, die historische Analyse unserer politischen Rationalität voranzutreiben, die etwas anderes ist als die Diskussion über politische Theorien und auch etwas anderes als Meinungsunterschiede angesichts verschiedener politischer Grundentscheidungen" (Foucault [364] 2005: 1014).

Die Definition einer politischen Rationalität geschieht über die Vorstellungen eines anzustrebenden Zustandes, der über bestimmte Technologien erreicht werden soll. Der Modus des Regierens ist dabei erst einmal nicht an spezifische Inhalte gebunden, vielmehr ist die Regierung nur ein ausführendes Organ, ein Ausdruck der Rationalisierung von Machtausübung. Sie ist selbst eine Form von „Problematisierung", was bedeutet, dass sie einen Raum eröffnet, in dem „bestimmte historische Probleme auftauchen (können) und zugleich – möglicherweise konfligierende oder widersprüchliche – Lösungs- und Bearbeitungsstrategien für diese Probleme" (Lemke 2000b: 32) anbietet. Die politischen Technologien schließen an die bereits von dem Regierungsdenken bearbeitete Realität an, nämlich dass sie etwas zum Problem werden lassen. Die Bestimmung der Technologien hängt von der jeweiligen politischen Rationalität ab, darunter sind unter anderem Apparate, Verfahren, Institutionen, Rechtsformen etc. zu verstehen, die es erlauben sollen, die Objekte und Subjekte einer politischen Rationalität entsprechend zu regieren. Diese Technologien können Macht- und Herrschaftspraktiken umfassen, die das individuelle Verhalten steuern und die Individuen selbst einem bestimmten Zwecke unterwerfen, darunter sind jedoch auch die „Technologien des Selbst" zu fassen, innerhalb derer die Individuen auf sich selbst einwirken. Wenn also die politische Rationalität eine Bearbeitung einer Realität darstellt und sich daran unterschiedliche Technologien zur Umsetzung bzw. Lösung von spezifischen Problematisierungen anschließen, dann wird die vorgenommene Trennung in Herrschafts- und Selbsttechniken verständlich.[15] Während die Herrschaftstechniken als repressiv wirkende, das Ziel eines hierarchisierenden Zustandes anstreben und ein einseitiges Machtgefälle kennzeichnen, stellt die Analyse der Selbsttechnologien weitaus diffizilere Machtmechanismen heraus. Denn die Technologien des Selbst machen deutlich, dass Regierung nicht mit Verbot und Restriktion gleichzusetzen ist, sondern bestimmte Formen von Subjektivität erst produziert. Dabei kann die Produktion von Subjektivität bestimmten Regierungszielen folgen bzw. das Ergebnis deren Intention sein. Es wird noch am Beispiel der Bürgerpartizipation zu zeigen sein,

15 Vgl. Foucault [363] 2005: 968.

wie der realpolitische Aufruf zu mehr Engagement und Eigeninitiative im Umgang mit einem höchst sensiblen Bereich, nämlich des medizinischen Wissens, zu einem bestimmten *Ethos der Verantwortung* gegenüber sich selbst und den anderen führt. Durch die Problematisierung eines bestimmten Wissens, einer spezifischen Technologie eröffnet sich eine Arena, in der sich die Individuen als selbstbestimmt und autonom konstituieren können, die gleichzeitig in der Lage sind, eigenverantwortlich Problematisierungen zu bearbeiten. Innerhalb dieses Konstitutionsprozesses hat der *Staat* keinen Platz, wozu auch, wenn die Ziele der politischen Rationalität schon *in den Köpfen* umgesetzt sind.

Ein Anspruch der vorliegenden Arbeit ist die Begründung der These, dass nicht der Wohlfahrts- oder Sozialstaat den gegenwärtigen Endpunkt pastoraler Machtausübung bilde, dass also pastorale Macht nicht mehr als Form der Fremdführung funktioniert, sondern den hauptsächlichen Aspekt einer *subjektiven Innerlichkeit* darstellt, der das Subjekt zum „Hirten seiner selbst“[16] macht und als postpastorale Form einer ‚Lebenstechnik‘[17] die eigenen Aktivitäten reflektiert und maßvoll bestimmt. Diese Form der Selbstführung ist der „Ästhetik der Existenz“ ähnlich, die in der Rezeptionsgeschichte von Foucault vielfach als Widerstand gegen Disziplinierung und Normierung gelesen wurde. Es ist jedoch zu beobachten, dass die „Sorge um sich selbst“, die als Produktion von Innerlichkeit in der Antike der Lenkung des Gemeinwesen diente, in der Gegenwart Subjektformen hervorbringt, die die gegenwärtigen Transformationen des Politischen begleiten. „Eigeninitiative“ und „Selbstsorge“ stellen Modi der Selbstführung dar, die ein *verinnerlichtes Pastorat* spiegeln, jedoch als Ausdruck der individuellen Freiheit und Autonomie reflektiert werden. Damit muss auch die Annahme neu diskutiert werden, dass der Wohlfahrtsstaat mit den beiden in kennzeichnenden Prinzipien der Versorgung und Kontrolle ein „später Erbe der Pastoralmacht“ (Steinkamp 1999: 11) sei. Denn mit den zu beobachtenden Transformationen und Neuausrichtungen staatlicher Interventions- und sozialer Sicherungspolitik scheint die Seite der Fürsorge gegenüber den Aspekten der Kontrolle abzunehmen. Gleichzeitig jedoch sind breit artikulierte Forderungen zu vernehmen, die auf die Kraft und Freiheit des Einzelnen setzen, *selbstständig* sein Leben zu gestalten, unabhängig von der sichernden Souveränität staatlicher Institutionen. Mit dem Übergang vom fürsorglichen und kontrollierenden Wohlfahrtsstaat zum neoliberalen Staat der absoluten *Unbegrenztheit* müssen, um an dieser Radikalität der Freiheit, die die Auflösung des Suzeränitätsgedanken zwischen Staat und Individuum ebenso beinhaltet wie die Freisetzung aus der

16 Vgl. Kapitel 8 dieser Arbeit.
17 Vgl. GL 178.

Solidargemeinschaft, nicht zu zerbrechen bzw. die soziale Ordnung nicht zu gefährden, andere Mechanismen eingeführt werden, die den Zwang der Gesetze ebenso ersetzt wie die Autorität des (christlichen) Hirtens bzw. des „Verwaltungsstil[s] des Wohlfahrtsstaates" (ebd.: 16). Diese verinnerlichten Selbstführungs-Mechanismen, deren handlungsleitender und – stimulierender Motor das Prinzip der *Sorge* ist, vollziehen die manifeste Interiorisation von Herrschaft *im Subjekt*. Dem folgend stellt sich die Transformation von moderner Staatlichkeit auch als Transformation des Verhältnisses von Macht und Subjektivität dar und impliziert einer Neuausrichtung der Untersuchungsperspektive: „Man muss die Punkte analysieren, an denen die Techniken der Herrschaft über Individuen sich der Prozesse bedienen, in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt. Und umgekehrt muss man jene Punkte betrachten, in denen die Selbsttechnologien in Zwangs- oder Herrschaftsstrukturen integriert werden" (Foucault, zit. n. Lemke et al. 2000: 29).

3.2 Die sanfte Macht des Hirten[18]

Die Pastoralmacht ist ein weitaus älterer Machttyp als die politische Macht der Disziplinen oder der Normierung.[19] Das Besondere dieser Macht ist ihr Erscheinen in Attributionen, die nicht unmittelbar mit dem herkömmlichen Verständnis von Macht korrespondieren. Zu ihren Merkmalen gehört die Fürsorge und Versorgung, der aufopferungsvolle Einsatz für die ihr Anvertrauten und die Sorge um das Seelenheil. Symbolisiert sind diese Verhältnisse in der Metapher von Hirte und Herde: Die Instanz der Führung wird durch den Hirten repräsentiert, das Ziel dieser Führung, die Foucault als „Regierung der Seelen" bezeichnet, ist im Christentum das jenseitige Heil.[20] Diese Vorstellung der Verbindung von Erlösung und Transzendenz ist auf eine ganzheitliche Erfassung des Seelenzustandes des Einzelnen ausgerichtet. Die Instanz der Führung, ganz allgemein der Pastor oder der Priester, muss sich nicht nur um die komplette Gemeinde kümmern, sondern um jedes einzelne Mitglied der ‚Herde'. Erkenntlich ist dabei, dass für diese Führungen ein dezidiertes Wissen bzw. eine Wahrheit über das zu führende Individuum vorliegen muss. Diese Aufgabenstellung inten-

18 So lautet der Titel einer 1999 erschienenen Schrift Theologen Hermann Steinkamp, in der er die innerkirchlichen Praktiken und die Motive des Seelenheils mit dem Konzept der Pastoralmacht zu beschreiben versucht (Steinkamp 1999).

19 Vgl. GG I: 173-330, DR: 248-250.

20 Hier sei schon vorweggenommen, dass das Versprechen des jenseitigen Seelenheils durch das Versprechen des modernen Staates abgelöst wird, dieses Heil schon im Diesseits zu sichern (vgl. Schmid 2000: 88).

diert die Entwicklung eines ausgereiften Apparates an Analyse- und Reflexionsmethoden u.a. Beichte und Selbstbefragung, die eine ‚innere Wahrheit' des Individuums aufdecken sollen. Diese „individualisierende Macht" entstammt dem hebräischen Denken,[21] mit dem Einzug der Vorstellung der Menschenführung in der christlichen Lehre wird der antike Leitspruch ‚Achte dich selbst' durch das frühchristliche Postulat des ‚Erkenne dich selbst' abgelöst. Dieser Wandel ist mit dem Christentum als Heilslehre verbunden, die ein „ewiges Leben" verspricht. Jedoch ist diese Erlösung an grundlegende Bedingungen geknüpft, zu der u. a. die Reinheit der Seele gehört, denn auch das irdische Selbst wird im Übergang zum Jenseits transformiert: So ergibt sich eine Wahrheitsverpflichtung zur Selbsterkenntnis: „Jeder hat die Pflicht, zu erkennen, wer er ist, das heißt, er soll ergründen, was in ihm vorgeht, er muss versuchen, Fehler, Versuchungen und Begierden in sich selbst ausfindig zu machen, und jedermann ist gehalten, diese Dinge entweder vor Gott oder vor den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft zu enthüllen, also öffentlich oder privat gegen sich selbst auszusagen" (Foucault [363] 2005: 990).

Die zentrale Technik, über sich auszusagen, ist das Geständnis in Form der Beichte, beruhend auf einem ethischen Code, der zwischen dem Erlaubten und dem Verbotenen differenziert. Dieser Code agiert innerhalb des versprochenen Heils, das nicht nur das Versprechen auf ein jenseitiges Leben beinhaltet, sondern auch die Sorge um das Wohlergehen der ‚Herde': „Die pastorale Macht ist die Macht der Sorge. Sie versorgt die Herde, sie versorgt die Individuen der Herde, sie wacht, damit die Mutterschafe nicht leiden, sie sucht natürlich diejenigen, die sich verirren, sie pflegt diejenigen, die verletzt sind" (GG I: 189f.).

Diese Vorstellung einer zu führenden Gemeinschaft, die sich später in der Kopplung mit der politischen Macht zur Bevölkerung herausbilden wird, ist dem juridischen und politischen Denken des feudalen Souveräns völlig fremd.[22] Das Regieren im Sinne der Sicherstellung der Subsistenz oblag den geistlichen Kräften und ist durch Wohltätigkeit definiert, wobei letztere Versorgung und Kontrolle[23] einschloss. Das Christentum, wenn man diesen holzschnittartigen Begriff verwenden will, hat das entscheidende Moment des Heils erfunden, welches ein individuelles Heil verspricht, jedoch an eine göttliche Autorität gebunden bleibt. Die Beziehung zwischen dem Führenden und dem Geführten ist von der „Instanz des reinen Gehorsam[s]" (GG I: 254) geprägt, gegenüber dem Recht und Rhetorik folgenden griechischen Polisvertreter ein radikaler Bruch, denn die angestrebte Selbstverwirklichung des Individuums des Pastorats verbindet

21 Vgl. Foucault [291] 2005: 168.
22 Vgl. GG I: 70.
23 Vgl. Steinkamp 1999: 13.

Selbsterkenntnis mit der Aufgabe des eigenen Willens. Die Geste der Demut und die Disqualifizierung des eigenen, freien Willens in der Praxis der Beichte gründen auf dem Verständnis von Gehorsam als existentieller Tugend, „[d]er Gehorsam wird jedes Bezugs auf etwas außerhalb seiner selbst entkleidet und bekommt im christlichen Pastorat den Stellenwert einer Fundamentaltugend, die die Voraussetzung für den Erwerb aller anderen Tugenden schafft“ (Lemke 1997: 155).

Das jenseitige Heil ist nun nur dem versprochen, der die göttliche Ordnung als allgemeines Gesetz anerkennt, verinnerlicht und weiß, „dass jeglicher eigener Wille ein schlechter Wille ist.“ (GG I: 259) Produktiv ist die Pastoralmacht in der Konstituierung einer ‚Wahrheit des Individuums‘, ihre Kopplung mit der politischen Macht ist der Ausgangspunkt für die Entstehung des modernen Staates, denn die pastoralen Techniken haben jene Subjektivierungsformen erarbeitet, „auf denen der moderne Staat und die kapitalistische Gesellschaft aufbauen“ (Lemke 1997: 157).

Mit der Ausweitung der Pastoralmacht auf alle Bereiche des Gesellschaftlichen bzw. deren entsäkularisiertes Aufgehen in der Gouvernementalität verschieben sich die religiösen Ziele der pastoralen Machttechniken. Nunmehr geht es um die Heilssicherung im Diesseits und der Begriff des Heils bezieht sich auf die lebensweltlichen Entitäten der Individuen wie körperliche und geistige Integrität, Gesundheit, Sicherheit oder Schutz.[24] Medizin und staatliche Wohlfahrtseinrichtungen dringen in den Aufgabenbereich der christlichen Institutionen vor, um Gesundheit und Sicherheit zu gewährleisten. Ebenfalls wandelt sich die „Verwaltung der Pastoralmacht“ durch die Etablierung von Kontrollinstanzen, die auf unterschiedlichen Ebenen fürsorgerische und kontrollierende Funktionen übernehmen. Öffentliche Kontrolle der Hygiene und Gesundheit durch Gesundheitsämter, die Gewährleistung der öffentlichen Ordnung durch die Polizei ergeben sich durch ein Verständnis des Heils, das neben der Seele verstärkt auch auf die körperliche Intaktheit abzielt. War bislang die ‚Reinheit‘ ein Aspekt psychischer Zustände, wird sie nun ein absolutes Ziel hinsichtlich des individuellen wie auch des Bevölkerungskörpers. Das Wissen über den Menschen differenziert sich nun in zwei Bereiche: Ein analytischer, der auf das Individuum abzielt und sich bis zu den Formen der Psychoanalyse und Biographieforschung unserer Tage entwickelt.[25] Ein anderer richtet sich auf die Erkenntnisgewinnung über das Objekt *Bevölkerung*: Statistiken und die Sozialwissenschaften zeichnen sich hier als *postpastorale Agenten* des modernen Staates aus.

24 Vgl. DR: 249.
25 Vgl. Hahn 2000: 231.

Für Foucault ist es das christliche Pastorat, das die „Geschichte der menschlichen Individualisierungsprozeduren in Gang setzt" (GG I: 268). Weder Status, noch Geburt oder Herkunft sind die Ausgangspole der Individualisierung, vielmehr ist sein Status durch die Beziehung zu den Sünden, zu den „Verdiensten und Verfehlungen" definiert. Nicht die Selbstbeherrschung der Antike ist der zentrale Individualisierungsmotor, sondern ein „Geflecht von Knechtschaften" (ebd.), die in der Ausschaltung des eigenen Willens die Wahrheit des Pastors als die Identifikation über sich selbst akzeptiert.

Mit dieser Beschreibung der Konstituierungspraktiken innerhalb des christlichen Pastorats soll deutlich geworden sein, dass sich die Transformationen des Politischen nicht nur auf die Ebene institutionalisierter Handlungsanweisungen beschränken, sondern ebenfalls hinsichtlich der Subjektivierungspraktiken analysiert werden müssen. Im zweiten Theorieteil (Kap. 8) werden die Prozesse der Unterwerfung und der ‚autonomen Selbsterkenntnis' intensiver diskutiert. Dort steht die Frage im Mittelpunkt, ob die gegenwärtigen Machtkonstellationen eine Rückkehr zu dem antiken Prinzip des „Achte auf Dich selbst", das sich in der modernen Übersetzung des selbstsorgerischen, eigenverantwortlichen Individuums spiegelt, einen Weg zu Freiheit und Autonomie unabhängig von den unterwerfenden Herrschaftstechnologien eröffnet. Oder ob der wiederauflebende Modus der Selbstsorge, der Freiheit impliziert, nicht die ontologische Vorrausetzung des Politischen in der Gegenwart ist?

Doch zunächst sollen die Transformationen des christlichen Pastorats, dass das „Präludium der Gouvernementalität" (GG I: 268) darstellt, der Weg von der „Regierung der Seelen" zur politischen Regierung weiter verfolgt werden, die Foucault zu einer recht düsteren Aussage veranlassen: „Unsere Gesellschaften haben sich als wirklich dämonisch erwiesen, indem es ihnen gelang, diese beiden Spiele miteinander zu kombinieren – das Spiel des Gemeinwesens und des Bürgers und das Spiel des Hirten und der Herde" (Foucault [291] 2005: 181).

3.3 Souveränität und Regierung

Einen ersten, konkreteren Hinweis auf das Konzept der Gouvernementalität findet sich in der Auseinandersetzung Foucaults mit den Schriften Niccolò Machiavellis. Der politische Denker der italienischen Renaissance und Autor des „Fürsten" (*Il principe*) versteht die Inauguration und den Machterhalt des Souveräns als eine äußerst fragile Angelegenheit und formuliert ein gegenüber den damaligen herrschenden Ordnungsvorstellungen ein radikal neuartiges Politikverständnis. Politik ist im Gegensatz zu der christlichen Lehre nicht mehr länger die Arbeit, ein Territorium in

Übereinstimmung mit dem Wesen der *Offenbarung* zu regieren, sondern die Kunst eines Individuums, territoriale Herrschaft zu errichten und zu sichern. Das beherrschte Gebiet muss gegen Angriffe von außen verteidigt und die eigene hierarchische Legitimation ständig stabil gehalten werden. Die Beziehung des Souveräns zu dem, was regiert werden soll, ist gekennzeichnet durch „Singularität, Exteriorität und Transzendenz" (Foucault 2000a: 45). Das Hauptproblem ist hierbei die Nichtzugehörigkeit des Fürsten, seine Äußerlichkeit zu dem Fürstentum, in dessen Besitz er durch Gewalt, Erbfolge oder bloßen Erwerb gelangte. Das *Problem der Demokratie* stellt sich hier nicht, die Macht des Schwertes regiert. Der „Ausnahmezustand" als permanenter Belagerungszustand begriffen, suspendiert im feudalen Souveränitätsstaat die Unterscheidung von staatlicher und juridischer Macht, die in eins fallen.[26] In Machiavellis Schriften ist die Macht eindeutig der feudalen Souveränität immanent. Da diese nicht auf einem mehrheitlichen Willen beruht bzw. dieser nicht kenntlich ist, erwächst eine permanente Bedrohung für den Regenten. Dieser Grundzug, der das Handeln des Fürsten begleitet, führt zum einen zur Aufdeckung der Gefährdungen, die das Verhältnis des Fürsten zum Objekt seiner Regentschaft bedrohen und zum anderen zur Eruierung einer „Kunst des findigen Umgangs mit den Kräfteverhältnissen" (ebd.: 46). Jedoch beschränkt sich das politische Handeln auf die Aufrechterhaltung der „Diskontinuität zwischen der Macht der Fürsten und jeder anderen Form von Macht" (ebd.: 48). Es geht nicht um die Überwachung und Kontrolle der Lebensführung aller, sondern das Regieren ist einzig und allein an den „Leidenschaften und Interessen" (Lemke 1997: 160) des Fürsten orientiert.

Im Gegenzug dazu beansprucht die von Foucault weiterhin behandelte Anti-Machiavelli-Literatur des 16. Jahrhunderts zu einem transzendierenden Prinzip des Regierens zu gelangen. Foucault hält fest, dass die Autoren, die sich im Nachklang Machiavellis mit den „Künsten des Regierens" beschäftigen, den Begriff der Regierung selbst über das Politische hinaus auf ein fast anthropologisches Prinzip ausweiten: Alle können in den Genuss oder in den Zustand, „Regent" zu sein, gelangen: „[E]s regieren nun einmal viele Leute: der Familienvater, der Superior eines Klosters, der Pädagoge oder Lehrer im Bezug auf das Kind oder den Schüler; es gibt also viele Regierungen, wobei die des Fürsten, der seinen Staat regiert, nur eine Modalitäten ist. Und zum anderen befinden sich all diese Regierungen innerhalb der Gesellschaft selbst oder des Staates" (GG I: 141f.).

Das Prinzip des Führens löst sich hier von der traditionellen Annahme einer quasi göttlichen oder personalen Fügung. Im Zuge einer beginnenden Säkularisierung hält der Rationalitätsgedanke Einzug in die Problematisie-

26 Vgl. Schmitt 1970: 107.

rung des Regierens: „Die Kunst des Regierens ist dann rational, wenn sie die Natur dessen, was regiert wird, also des Staates, beachtet" (Foucault [364] 2005: 1003). Foucault sieht in dieser Auffassung, die das politische Denken zu Beginn des 17. Jahrhunderts markiert, zwei existentielle Brüche für die Vorstellung von Regierung, Staat und Macht: den Bruch mit der christlichen Tradition, die die Herrschaft des Königs mit der Herrschaft Gottes gleichsetzte und die „Führung der Seelen" hin zum jenseitigen Heil in Form des Pastorats für sich beanspruchte. Der zweite Bruch ist die Abwendung von den Ansprüchen des Souveräns, nicht die Stärkung des Fürsten ist das oberste Machtprinzip, sondern die Stärkung des Staates: „‚Staatsräson' bezieht und beruft sich weder auf die Weisheit Gottes noch auf die Vernunft oder die Strategien des Fürsten, sondern auf den Staat, auf sein Wesen und seine eigentümliche Rationalität" (ebd.: 1004).

Souveränität ist nun nicht mehr an die Person des Königs gebunden, sondern an den Zustand der „Guten Regierung" gekoppelt. Dadurch wird auch das Problem gelöst, mit dem die feudalen Herrscher zu kämpfen haben, nämlich die zerbrechliche Beziehung, welche sie an die zu Regierenden bindet", dass dieses synthetische, „gewalttätige Band" nun zerschlagen ist bzw. nicht mehr als zu rettende Instanz herhalten kann. Die antimachiavellinistische Literatur über die „Künste des Regierens" zerschlägt also nicht nur die Legitimationsprinzipien des einen Regierens, sondern schlägt die Erweiterung des Regierungshandelns durch die Koppelung an die Ökonomie vor. Regieren wird zu einem ökonomischen Handeln, also zur Kunst, „die Macht in der Form und nach dem Muster der Ökonomie auszuüben" (GG I: 144) Die Singularität des Souveräns, das Prinzip jeglicher *totalitären* politischen Theorie wird hier zugunsten einer Pluralität des Regierens innerhalb vielfältiger sozialer Beziehungen aufgegeben. So stellt sich nicht nur die Frage nach dem „Bereich und Gegenstand der Regierung" neu, sondern auch nach welchem „Typ von Rationalität" (Lemke 1997: 158) regiert werden soll.

3.4 Staatsräson und Policey

Guillaume de la Perriere, einer der Hauptvertreter in der antimachiavellistischen Gegenbewegung begreift ‚Regieren' als „die richtige Anordnung der Dinge, deren man sich annimmt, um sie zu einem angemessenen Ziel zu führen" (de la Perriere, zit. nach GG I: 145). Das Regieren wird hier nun nicht mehr um eine Tätigkeit seiner selbst willen verstanden, sondern ihm wird im Gegensatz zur Regierung des Souveräns ein eigener Zweck zugesprochen, der sich auf bestimmte zu regierende Objekte zu richten habe. Diese Etablierung eines ‚ökonomischen Verhältnisses' ist für Foucault der „Haupteinsatz" dieser neuen Form des Regierens. Wie lassen sich die

ökonomischen Prämissen und Überlegungen, die der Familienpatriarch in der Lenkung der Familienangelegenheit zu bedenken hat, auf die des Staates übertragen? Nun bezeichnet der Begriff der Ökonomie im Foucaultschen Verständnis die Lenkung, Hervorhebung oder Schwächung bestimmter Kraftlinien, übersteigt also ein rein wirtschaftliches Denken bzw. die Ausrichtung auf Gütern oder Waren: „[E]s bedeutet, Ereignisse zu bedenken, die geschehen können: Todesfälle und Geburten, es bedeutet, die Dinge zu bedenken, die man tun kann, zum Beispiel Verbindungen zu anderen Familien herstellen" (ebd.: 52).

In dieser Perspektive wird die *Bevölkerung* als Interventionsfeld relevant, die nun hinsichtlich ihres Potentials zur Stärkung des Staates zu steuern ist. Im Zentrum der politischen Einflussnahme der Staatsräson steht im Gegensatz zur Territoriumssicherung und -ausweitung des souveränen Staates die „Intensivierung der Kräfte und die Vermehrung der politischen Stärke. Die ‚Physik des Staates' tritt an die Stelle des Rechts des Souveräns" (Lemke 1997: 163). Die Herausbildung einer eigenen, auf das Wohlergehen des Staates ausgerichteten politischen Rationalität macht die Regierungskunst in der Zeit ihrer Entstehung zu einem religiösen Skandal. Denn analog zu den Prinzipien der Natur (*principiae natura*) liegt die Kunst der Staatenlenkung nicht mehr in der göttlichen Ordnung, sondern in der Rationalität universeller Gesetzmäßigkeiten (*ratio status*).[27] Das, was für die Wissenschaften am Ende des 16. Jahrhunderts gilt, nämlich darzulegen, dass „Gott im Grunde die Welt nur mittels allgemeiner Gesetze, unwandelbarer Gesetze [...] bestimmt" (GG I: 341), gilt nun auch für die Staatsführung, deren Objekte, Individuen und Bevölkerung aufgrund allgemeiner Gesetzmäßigkeiten berechenbar werden. Die Rationalität des Regierens ist dabei auf ein Wissen angewiesen, derjenige, der führen soll „muss eine besondere politische Kompetenz und ein spezifisches politisches Wissen erwerben" (Foucault 2005: 1004). Die christliche Pastoralmacht war einer bestimmten „Wahrheitsökonomie" (GG I: 394) verpflichtet, spezifische Techniken zur Wahrheitserzeugung versetzten den Pastor in die Zeugenschaft über die Wahrheit des Individuums. Die Staatsräson hat hingegen eine andere, wenn gleich auch ebenso wichtige Beziehung zur Wahrheit. Eine staatliche Lenkung darf sich nicht auf das Wissen der Gesetze beschränken, sondern benötigt profunde Kenntnisse über die Elemente des Staates vor dem Hintergrund der „Aufrechterhaltung des Staates in seiner Stärke oder die notwendige Entwicklung der Stärke des Staats, damit er nicht von den anderen beherrscht wird und nicht seine Existenz einbüßt" (ebd.: 396). Das notwendige Wissen impliziert also nicht nur Kenntnisse über das Außen, der fremden, bedrohlichen Staaten, sondern

27 Vgl. GG I: 345f.

das Regieren wird nur dann möglich, wenn die Stärke des Staates und dessen Steigerungspotentiale bekannt sind.[28] Diese Aufgabenstellung der Staatsräson befördert eine ganze Reihe von Wissenschaften und Techniken, die auf die „Immanenz der Kräfteverhältnisse" (Lemke 1997: 163) nach außen und innen ausgerichtet waren. Damit wird die Regierungskunst der Staatsräson unmittelbar mit der Entwicklung von Wissensformen verbunden, jener „politischen Arithmetik", welche erstens ein konkretes Wissen über die Stärke (*force*) zwischen den Staaten zur Verfügung stellt und zweitens Auskunft über die *inneren* Elemente gibt.

Gegenüber dem klassischen Pastorat tritt in der Staatsräson eine erweiterte Machttechnik auf, die auf die Organisierung und Regelung einer ‚inneren Ordnung' und dem gleichzeitigen Wachstum der Kräfte des Staates abzielt: die *Polizey*.[29] Wurden den äußerlichen Bedrohungen des Staates durch die Installierung eines „diplomatisch-militärischen Dispositivs" (GG I: 429) begegnet, so soll mit dem Apparat der ‚Polizei' diejenigen Bereiche und Gegenstände bestimmt werden, die der Aktivität der Rationalität staatlicher Lenkung und Steuerung unterliegen. Polizey meinte hier die dem Staat eigentümlichen Regierungstechniken und die „Bereiche, Techniken und Ziele, die das Eingreifen des Staates erfordern" (Foucault 2005: 188). Der disziplinarische Zug des Polizeiapparates ist unübersehbar, denn es geht ebenfalls darum, die kontinuierliche Abfolge von Aufständen und Erhebungen zu regulieren und zu kontrollieren, die aus den religiösen Zersplitterungen, aus den territorialen Veränderungen, den Wanderungsbewegungen vom Land in die Städte oder der massiven Verarmung großer Teile der Bevölkerung resultieren. Die „Große Angst" vor der namenlosen, unkontrollierten Menge, „eine schreckliche Herde, die es zu hüten gilt" (anonym, zit. n. Delumeau 1989: 267), forderte zu einer Analyse der Ursachen heraus, der die Anwendung von gezielten Gegenmaßnahmen folgte. Nun sind es nicht mehr die benachbarten Fürstentümer, die zu Gegnern werden könnten, sondern die das eigene Territorium bevölkernden Individuen.[30] Im Mittelpunkt des Aufgabenbereiches der Polizey steht das Individuum, das es zu kontrollieren und zu moralisieren gilt: „Der Mensch ist der wahrhafte Gegenstand der Polizei" (Turquet, zit. n. Foucault [291] 2005: 191). Die sanktionierende Verwaltung des individuellen Lebens, die Führung zu Glück und Zufriedenheit sind zwei Medaillen der Polizey als Kontroll- und Konstitutionsinstanz. Die Sicherstellung von „Bescheidenheit, Nächstenliebe, Treue, Eifrigkeit, freundschaftliche[m] Beistand und Ehrlichkeit" (ebd.: 189) charakterisieren die konstituierenden Momente einer bürgerlichen Mentalität und Moral zur Wahrung von Gesetz und Ordnung.

28 Vgl. Lemke 1997: 162f.
29 Vgl. Foucault [364] 2005: 1006ff., GG I: 429ff.
30 Vgl. Delumeau 1989.

Die Polizey erscheint als Technologie, die „durch permanenten ordnenden Eingriff in das Verhalten der Individuen“ (Foucault [364] 2005: 1013) regiert. Dazu wird eine Apparatur von Institutionen installiert, die die Fürsorgebedürftigen, die Armen, die Kranken, die Arbeitslosen ebenso reglementiert wie sie auch in die Erziehung der Kinder interveniert. Erfassung und Kontrolle aller verfügbaren individuellen Eigenschaften und Fähigkeiten sind das intendierte Ziel des „Polizeistaates“.

In dieser Stoßrichtung offenbart sich der grundlegende pastorale Zug der Polizei als Regierungstechnologie, in der der Staat direkt auf und über die Individuen zugreift. *Omnes et singulatim* – das christliche Credo der Sorge um Jeden und um Alles hat Eingang gefunden in die Technologien der Polizei, „die sich um alles und jeden kümmert und die Subjekte zu einem (ökonomisch) sinnvollen Leben führt: ein ökonomisches Pastorat“ (Lemke 1997: 167).

Foucault hat in den Vorlesungen zur „Geschichte der Gouvernementalität“ die Weiterentwicklungen der politischen Vernunft insbesondere am Beispiel der Entstehung der Bundesrepublik Deutschland nachvollzogen. Der Weg dorthin führt ihn im Zug der Reflexion des Verhältnisses von Regierung und Regierten vom klassischen Liberalismus über den Sozialstaat bis zum Neoliberalismus der Nachkriegszeit.[31] Im Folgenden sollen diese Transformationen skizziert werden unter besonderer Berücksichtigung der Reflexion der Abgrenzung zu früheren Machttechniken, die durch die „liberale“ und schließlich „neoliberale Regierungskunst“ und deren Abheben auf Sicherheit und Freiheit installiert werden.

3.5 Die Erfindung und Sicherung der Freiheit

Mitte des 18. Jahrhunderts erscheint ein neues Objekt im Fokus staatlicher Steuerung, das bis dato nicht als ein zu „gestaltender Körper“ wahrgenommen wurde: die Bevölkerung. Das Aufkommen dieser zu regierenden Entität transformierte in besonderer Weise das Handeln und Denken der ‚Regierung‘, denn die Bevölkerung ist nicht nur Gegenstand wissenschaftlicher Analysen und politischer Interventionen, sondern auch die Quelle des Reichtums und damit die Bedingung für die Stärke des Staates. Dem Polizeistaat der Staatsräson ist jedoch ein juridisch-disziplinierender Zug immanent. Das Regime von Verordnungen, Regularien und Gesetzen gründet sich zunächst auf eine göttliche Ordnung, die zunehmend durch den Verweis auf das allgemeine Wohl und die Stärkung des Staates als Legitimationsgrundlage abgelöst wurde. Ein moralisches Gesetz entsteht,

---

31 Vgl. GG II, Lemke 1997: 169-256.

dessen Voraussetzung jedoch der Gehorsam gegenüber diesem Gesetz ist. So gründet die Legitimation der Regierung in der Annahme, „dass es ein Gemeinwohl gibt, sobald die Untertanen alle und ohne Ausnahme den Gesetzen gehorchen, die Aufgabe, sie man ihnen übertragen hat gut ausführen, die Gewerbe, denen sie sich widmen, korrekt zu betreiben und die bestehende Ordnung wenigstens insoweit achten, wie sie den Gesetzen entspricht, die Gott der Natur und den Menschen auferlegt hat" (Foucault 2000a: 53).

Die Orientierung der Regierung an einem juridisch-moralischen Gesetz steht ab dem 17. Jahrhundert verstärkt unter Beschuss, denn nun soll es die natürliche Ordnung und die Berücksichtigung der Eigendynamiken der Bevölkerung sein, die im Sinne einer *physiokratischen Kritik* die Ausrichtung der Regierungskunst nach den Prinzipien ablösen müssen. Die Wissenschaften zeigen, insbesondere die auf die Quantitäten des Bevölkerungskörpers ausgerichtete Statistik, dass bestimmte Phänomene, die bevölkerungspolitische Maßnahmen intendieren, nicht auf das Modell der Familie als Grundprinzip des Regierungshandelns zurückzuführen sind. Eine ‚gute' Regierung wurde bis dato als metaphorische Übertragung der gelingenden Fähigkeiten des Hausherren oder Familienvaters konzipiert, für das Haus und die Familie gleichermaßen zu sorgen wie sie zu kontrollieren. Die Bevölkerung zeigte jedoch eigene und andere Regelmäßigkeiten und Dynamiken, die sich nun im revitalisierten Begriff der *Ökonomie* fassen ließen: „[...] ihre Sterbe- und Krankheitsraten, ihre konstanten Unfallhäufigkeiten. [...] die großen Epidemien, die endemischen Ausbreitungen und die Spirale von Armut und Reichtum" (ebd.: 60). Die *Familie* als gleichzeitiges Modell und Steuerungsinstanz wird damit nicht obsolet, sie wird vielmehr zum Instrument, ein privilegiertes Element der Bevölkerungsgestaltung, da jegliche sozialpolitischen Maßnahmen „hinsichtlich des Sexualverhaltens, der Demografie, der Kinderzahl oder des Konsums" (ebd.) über das Instrument der Familie verfahren. Jedoch ist es erst der Liberalismus, der die „intrinsische Naturalität" (GG I: 504) der Bevölkerung, ihre immanenten Regelmäßigkeiten zum Prinzip des Regierungshandelns erhebt. Ab dem 18. Jahrhundert wird die Gouvernementalität nicht mehr von der Annahme einer umfassenden, natürlichen Ordnung geleitet, sondern dadurch, dass sie „die richtige Art definiert, über Dinge zu verfügen, um sie nicht der Form des ‚Gemeinwohls', [...], sondern einem für jedes dieser regierenden Dinge ‚angemessenen Zweck' zuzuführen" (Foucault 2000a: 54). Das, was diese neue Form der Gouvernementalität ausmacht, ist die Einführung einer wissenschaftlichen Rationalität, nach der die Regierung der Bevölkerung geleitet werden soll.

Die Annahme, dass die Prozesse der Bevölkerung eigenen, immanenten Regeln folgen, sich die wirtschaftlichen Zusammenhänge nach einer eigenen Logik vollziehen, stellt das Regierungshandeln vor die Frage der

Intervention. Denn mit der Konstatierung einer Eigengesetzmäßigkeit wird die Legitimation für die Bevölkerung „reglementierende System von Aufforderung, Befehlen, Verboten" (GG I: 505) schmaler. Der schleichende Übergang vom Polizeistaat zum Verwaltungsstaat, dessen interventionistische Grenze die „Gesellschaft" selbst ist, zeitigt einen parallelen Wechsel von Reglement und Beherrschung hin zu den Techniken einer positiven Intervention, der *beeinflusst*, *anreizt* und *erleichtert*. Das charakteristische Merkmal der liberalen Gouvernementalität ist der handlungsstimulierende Bezug auf die „Freiheit", der den Ausdruck einer Neufassung der Relationen von Regierung und Regierten darstellt. Freiheit beruht nunmehr nicht auf einer natürlichen Ordnung oder auf kontraktualistischen Prämissen, sondern an die herrschaftsorientierte Gegenüberstellung von Subjektivität und Macht „tritt ein inneres Band: Das Prinzip der Regierung erfordert die ‚Freiheit' der Regierten, und der rationale Gebrauch dieser Freiheit ist die Bedingung einer ‚ökonomischen' Regierung" (Lemke 1997: 173).

Das freie Individuum und der Liberalismus stehen demnach in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis zueinander, denn das freie Individuum ist die Bedingung der liberalen Gouvernementalität, die allerdings erst Freiheit gewähren kann: „Die Kunst der liberalen Regierung besteht darin, an die Stelle einer äußerlichen Begrenzung über das Recht eine interne Regulation zu setzen: die *Politische Ökonomie*" (Lemke 1997: 173, Hervorh. i.O.).[32] Dies setzt das Regierungshandeln in eine neue Position, da es innerhalb des Verhältnisses von freihandelnden Subjekten und einer spezifischen Wissensform, der Politischen Ökonomie, an eben diese Rationalität gebunden wird. ‚Rational handeln' bedeutet nun die Übereinstimmung des Regierungshandelns mit dem „interessenmotivierten Handeln freier, auf dem Markt tauschender Individuen" (ebd.). Das Denken des selbstständigen, vernunftbegabten Individuums, das sich in der Figur des ‚liberalen Subjekts' manifestiert, wird in der Neuzeit zum eigentliche Motor der ‚abendländischen' Entwicklung. Vorbereitet wurde das liberale Konzept durch die Aufwertung der Einzelseele infolge des christlichen Pastorats, *omnes et singulatim*, alles und jedes waren wichtig. Der Liberalismus richtete die Aufmerksamkeit des Individuums nun in voller Gänze auf die Sicherung des Heils im Diesseits, was nicht nur die Entitäten der Immanenz aufwertete, sondern das Prinzip von Individualität auf einer diesseitigen Beziehung zu sich selbst gründet, in der Anerkennung der eigenen Freiheit und Autonomie. Das Heil als eine „strikt innerweltliche Realität" (Steinkamp 2005: 18), als Ziel der pastoralen Macht, wird weiterhin in der liberalen Konzeption von ‚Freiheit' säkularisiert. In der christlichen

32 Zur Genealogie der Politischen Ökonomie siehe OdD: 274-279, Meuret 1994: 13–53.

Eschatologie wurde das Heil als die Erlösung vom ‚irdischen Jammertal' gedacht, nun jedoch konzipiert sich das Erlösungsversprechen in der Einlösung von Freiheit durch und in der liberalen Rationalität.

Neben der Auffassung des liberalen Denkens, dass Selbstbestimmung und das Verhältnis *zur* Welt das neuzeitliche Subjekt ausmachen, begründet noch ein weiterer Aspekt das neuzeitliche Subjektdenken, das ihm schlussendlich die eigentliche ‚bürgerliche Qualität' verleiht: die Konzeption des Eigentumsbegriffs. Das von dem Individuum Hergestellte impliziert die Möglichkeit von ‚Freiheit', denn Freiheit verwirkliche sich im Eigentum, so die klassische liberale Grundannahme.[33] Bei John Locke, dem berühmten Kontrahenten von Hobbes und Begründer des politischen Liberalismus findet sich eine politische Philosophie, die das Zusammenleben der Menschen, ausgehend von einem Naturzustand, der alle Individuen gleichermaßen als frei und gleich definiert, innerhalb einer nun als liberal gefassten Ordnung beschreibt.[34] Das, was bei Locke aus dem grundsätzlich alle Individuen zufrieden stellenden Naturzustand herausführt und die Begründung eines Staatswesens erfordert, ist die Einführung des Geldes, das in Form von haltbarem Gold und Silber im Prinzip zu unbegrenzter Eigentumsanhäufung führt. Nicht der Besitz ist das Instrument, an dem man Ungleichheit ablesen könne, Besitz und nicht Besitz begründen keine prinzipiellen Unterschiede, vielmehr sei auch der Arme Eigentümer seines eigenen Körpers und seiner Arbeitskraft. Person, Eigentum und Arbeit sind die Elemente einer „unlösbaren Dreieinigkeit" (Helferich 1992: 192).

Für John Locke ist der Mensch radikal individuell mit einem verwirklichten Besitzanspruch auf die eigene Person: „Über seine Person hat niemand ein Recht als nur er allein. Die Arbeit seines Körpers und das Werk seiner Hände, so können wir sagen, sind im eigentlichen Sinne sein. Was immer er also jenem Zustand entrückt, den die Natur vorgesehen hat und in dem sie es belassen hat, hat er mit seiner Arbeit gemischt und hat ihm etwas hinzugefügt, was sein eigen ist – es folglich zu seinem Eigentum gemacht" (Locke 1981: 24). Freiheit ist demnach die Freiheit zum Erwerb von Eigentum. Das liberale Denken setzt so auch den Besitzlosen in die Gesellschaft von ‚freien' und ‚gleichen' Eigentümern, die eine wesentlichen Voraussetzung für die Entstehung der frühbürgerlichen Marktbeziehungen waren, die auf dem Prinzip frei vertraglich einzugehender Bindungen beruhte. Innerhalb der historischen Situation liest sich die Einführung des Marktprinzips äußerst emanzipatorisch, sollte doch der auf dem Prin-

33 Vgl. Willms 1975: 144.

34 Vgl. John Locke: Two Treatments of Government (1690), speziell im zweiten Teil der Abhandlung unter dem Titel: Essay concerning the Original, Extent, and End of Civil Government.

zip der Freiheit beruhende Markt die alte Privilegiengesellschaft[35] überwinden, die in ‚Gleiche' und ‚Ungleiche' differenzierte. Damit rückt der Staat in eine Position, die nur noch dem Zwecke folgt, die Eigentumsverhältnisse zu schützen und zu stabilisieren.[36] Eine politische Utopie von Gleichheit oder Gerechtigkeit kennt der politische Liberalismus nicht, denn beide Momente sind entweder durch den vorausgehenden Naturzustand oder durch das Prinzip des freien Marktes gewährleistet. Allerdings meint *Markt* hier nicht eine essentielle Grundkategorie des Gesellschaftlichen, sondern einen artifiziellen Bereich, der sich erst durch die Anwendung des Regierungshandelns konstituiert. Das Besondere dieses künstlichen Raumes ist nun seine Konzeption als prinzipiell nichtregierbarer Ort, der – einer inneren Logik folgend – es für die Regierung unmöglich macht, die ökonomischen Prozesse zu überschauen und zu steuern. Der Markt hat seine eigene ‚Wahrheit' und seine eigenen Gesetzmäßigkeiten. Und zu guter Letzt ist der Markt eine moralischer Instanz der Gerechtigkeit, der als ein natürlicher Prozess des Gleichgewichtes gedacht werden muss, in dem das Verhältnis von geleisteter Arbeit und dem dafür zu zahlenden Preis in einem ausgewogenen Verhältnis stehen sollen: „Dieses System – Reglementierung, gerechter Preis, Bestrafung des Betrugs – stellte also sicher, daß der Markt wesentlich ein Ort der Gerechtigkeit war" (GG II: 54).

Mit der liberalen Gouvernementalität sind zum Erhalt von Autonomie und Freiheit spezifische Sicherheitsarrangement vonnöten, damit alle sozialen und ökonomischen Prozesse und konflikthaften Tendenzen innerhalb der Pole des Gemeinwesens und des ‚freien' Marktes im Gleichgewicht gehalten werden können. Individuelle Ungleichheiten, der massive Gegensatz zwischen Arm und Reich werden in der Konzeption des Liberalismus allerdings ebenso wenig dem Markt wie der Interventionstiefe des Staates angelastet. Vielmehr gelten diese als individuelle Verfehlungen und erscheinen als Folge des *falschen* Gebrauchs von Freiheit.

Dem von der Gesellschaft der ‚freien' und ‚gleichen' Individuen zu differenzierende Staat, dem spezifische Machtbefugnisse übertragen sind und dessen Korrektur die bürgerliche Gesellschaft darstellt, kommt die Funktion zu, „die Koexistenz der Freiheiten zu sichern" (Lemke 1997: 202). Mit diesem Anspruch auf „Sicherung der Freiheit" werden diejenigen Techniken ‚erfunden', über die sich die Individuen als autonome, freie

35 Vgl. Macpherson 1973: 246f.

36 Die Moralisierung des Erwerbs von Eigentum als quasi natürlicher und erstrebenswerter Vorgang führt zur Einführung einer moralischen Komponente: Wenn das vernünftige und tugendhafte Verhalten des Naturzustandes die Mehrung und Anhäufung von Gütern ist, dann wird Armut zum Zeichen sittlicher Verkommenheit bzw. unvernünftiger Lebensführung (vgl. Macpherson 1973: 250-258).

und prinzipiell gleiche Subjekte konstituieren. Nicht mehr die begrenzende Kraft des Gesetzes noch die Techniken der Unterwerfung der Disziplinarmacht sind in der liberalen Gouvernementalität die Hauptakteure. Galt in der Rationalität der souveränen Herrschaft die Unterwerfung als wünschenswerte Prämisse, so besteht die liberale Rationalität in der Produktion von freien, interessengeleiteten Subjekten, die ihren Bedürfnissen folgend individuellen und gesellschaftlichen Reichtum schöpfen. Freiheit kann man nicht verordnen, sie muss vielmehr als ein anzustrebender und wünschenswerter Zustand konzipiert sein. Wenn nun also die Freiheit der Individuen die Konstitutionsbedingung für die ökonomische Regierung des Liberalismus darstellt und letztere diese erst hervorbringt, wird eine derartige paradoxe Situation immer gefährlich bleiben für den Bestand der sozialen Ordnung: „Im Zentrum der liberalen Praxis etabliert sich eine problematische (und paradoxe) Beziehung zwischen der Freiheit und ihrer permanenten Gefährdung: Gerade weil der Liberalismus die Freiheit ‚künstlich' herstellt, riskiert er beständig, sie zu beschränken oder gar zu zerstören" (ebd.: 186).

Die klassisch-liberale Regierungskunst hat mit der Propagierung des freien Marktes und der daran teilhabenden, prinzipiell freien und gleichen Individuen eine Reihe von Unsicherheiten produziert, beispielsweise die Marginalisierung weiter Teile der Bevölkerung aus der ökonomischen Zirkulation, die neben wachsender Verarmung auch ein zunehmendes die gesellschaftliche Ordnung gefährdendes Potential mit sich bringt. Um die wirtschaftlichen Kreisläufe nicht zu gefährden, wird dahingehend interveniert, die private Kaufkraft zu steigern und den Arbeitsmarkt und die private finanziellen Sicherungen zu regulieren. Disziplinierend wirken jene Interventionen, die das Heer der Arbeitslosen und Fürsorgebedürftigen kontrollieren und regulieren, beispielsweise die Institutionen der Armenfürsorge, die im Gegensatz zu den Hospitalisierungs- und Kasernierungsstrategien des 18. Jahrhunderts[37] Armutsverwaltung ab dem 19. Jahrhundert unter den Gesichtspunkten einer ökonomischen Effizienz betreiben. Die traditionellen Formen der Armenunterstützungen wie die der Mildtätigkeit und des hospitalisierenden Einschlusses erwiesen sich als außerordentlich uneffizient, da durch den „Leistungstransfer ihre unbegrenzte Fortdauer" (Lemke 1997: 198) garantiert wurde. Die Freisetzung der Individuen aus den feudalen Abhängigkeiten und die prinzipielle (Rechts-) Gleichheit lassen die „patriarchale[...] Bevormundung" (Lemke 1997: 198) und exkludierende Repressionen obsolet werden. Dieses Problem führt dazu, dass Armut nun als eine Beziehung und relatives Problem thematisiert wird und an ein *individuelles Verhalten* gekoppelt wird. Entgegen der

37 Vgl. WG.

christlichen Lehre, die die Tugendhaftigkeit der Armut begründet, setzt sich im Liberalismus jedoch ein umgekehrtes Denken durch, das auf die Tugendhaftigkeit der Reichtumsvermehrung verweist. Armut als *die* gesellschaftspolitische Frage des 19. Jahrhundert wird durch die Verschiebung der Begründungen sozialer Beziehungen aus dem juridischen Bereich in die Sphäre der Moral gelöst. Wenn eine prinzipielle Gleichheit aller Individuen vorliegt und sich jegliche staatliche Intervention in die Natürlichkeit der ökonomischen Zirkulation aus Gründen der Freiheitsbeschneidung erübrigt, dann wird die Armut zum Ausdruck des persönlichen Gebrauchs der Freiheit. Das uns heute so präsente Konzept der ‚individuellen Verantwortung' hat in der moralischen Anrufung des Einzelnen, persönlich für sein Schicksal zu haften, seinen Ursprung, denn „[n]ach der liberalen Rationalität ist die Armut kein soziales Übel, das in den Gesetzmäßigkeiten einer kapitalistisch organisierten Ökonomie begründet ist, sondern eine moralische Disposition und eine individuelle Verhaltensweise" (ebd.: 201).

Unter dieser Perspektive wird die Unterstützung der Armen im liberalen Denken zum strategischen Element. Soziale Ungleichheiten stellen für die liberale Gesellschaft einen konstituierenden Faktor dar, sie sind jedoch kein Problemfall, sondern „natürlich, unvermeidlich und irrreduzibel: sie bilden einen Bestandteil der Schöpfungsordnung, die eine Ordnung der Varietät und Diversität ist; sie sind als Belohnungen und Bestrafungen der Verdienste und Verfehlungen eines jeden für den sozialen Fortschritt notwendig; und schließlich sind sie Bestandteil der Vorsehung: als Quellen des sozialen Zusammenhalts stehen sie am Ursprung der Existenz der Gesellschaften" (Ewald 1993: 89). Die Einführung der Wohlfahrt als unverzichtbare Wurzel der Soziabilität ermöglicht eine Individualisierung der Armen, Wohlfahrt darf nicht Auftrag staatlicher Intervention werden, das würde den Prinzipien des liberalen Denkens widersprechen, sondern sie muss einzelfallbezogen sein. Nicht die Masse an Arbeitslosen soll unterstützt werden, sondern dezidiert beschreib- und erfassbare Fälle an Einzelschicksalen: „Nur so lassen sich die wirklichen von den vermeintlichen Armen unterscheiden, die, die Unterstützung verdienen, von denen, die nur danach trachten, von der ihnen angebotenen Hilfe zu profitieren" (ebd.: 92). Diese interventionistische Hilfe ist als moralische Strategie auf Handlungsorientierung zugespitzt, denn sie ist erstens eine Moralisierung hinsichtlich einer *Warnung*, wohin der falsche Gebrauch der Freiheit führen könne und zweitens eine *unterrichtende Praxis*, die zum richtigen, ökonomische Verhalten anleiten soll. Galt in der Souveränitätsgesellschaft der Fürst bzw. der Pastor als die paternalistische Instanz der Sorge, so ersetzen staatliche Interventionstechnologien diese mit einer gleichzeitigen Entdeckung des Solidarprinzips. Das liberale Versprechen, Armut durch eigenverantwortliche Arbeit und die Mechanismen eines freien Arbeitsmarktes

aufzulösen, scheitert schlussendlich an der Ablehnung staatlicher Intervention.[38] Das Glaubensbekenntnis des Liberalismus zu der allumfassenden Kraft des ökonomischen Handelns beinhaltet die Vorstellung, dass die Armut von selbst verschwinden würde, da die Armen in einer völligen Freisetzung ohne staatliche Unterstützung zahlreiche Anreize außerhalb der staatlichen Fürsorge finden würden, um selbst für ihren Lebensstandard aufkommen zu können. Jedoch widerlegt der Pauperismus,[39] wie die zunehmende Massenarmut im Zuge der Industrialisierung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bezeichnet wird, den Traum der liberalen Politik einer sich selbst regulierenden „Gesellschaftsmaschine“ (François Ewald) vorerst. Die damit einhergehenden Gefährdungen der sozialen Ordnung in Form von Unruhen, Epidemien und Migrationsbewegungen forcieren die Eröffnung einer neuen Epoche der sozialen Ökonomie mit der Geburt der sozialen Frage. In dieser ist die Armut nicht mehr als Form der Unmoral konzipiert, sondern als „Resultat der industriellen Arbeit“ und geht einher mit der „Industrialisierung, wenn nicht als deren Bedingung, so zumindest als deren Konsequenz, als deren Schlagschatten“ (ebd.: 113).

Die Veränderungen der Gouvernementalität im 20. Jahrhunderts sind für Foucault Ausdruck einer ‚Krise des Regierens‘, die nicht nur auf ökonomischen, sondern ebenfalls sozialen, kulturellen und politischen Ursachen beruht. Die wohlfahrtsstaatlichen Sicherungen sind zwar für die „soziale Frage“ eine Zeit lang lösungskompetent, jedoch entstehen durch die sozialpolitischen Regulierungen vielfältige Disziplinierungen, die eine zunehmende Abhängigkeit der Individuen von wohlfahrtsstaatlichem Expertentum nach sich ziehen. Die Fürsorge- und Kontrollaufgaben, die die Humanexperten wie Ärzte, Sozialarbeiter usw. über Alte, Behinderte, Leistungsempfänger, Strafgefangene, Alleinerziehende, Marginalisierte etc. ausüben, bilden tendenzielle Abhängigkeitsverhältnisse von den wohlfahrtsstaatlichen Sicherheitsdispositiven aus, in der die versprochene Selbstständigkeit vollends zu verlieren zu gehen scheint. Die Kritik in der gegenwärtigen Zeit einer *initiierten* Transformation richtet sich in zweierlei Weise gegen wohlfahrts- bzw. sozialstaatliche Orientierungen. Einerseits wird der Wohlfahrtsstaat als manifeste Institution der Unfreiheit, der Beschneidung individueller Freiheiten gesehen. Andererseits jedoch auch als eine Instanz, die soziale Ungleichheiten festschreibt und mittels vielfältiger Kontrollmechanismen stabilisiert. Gleichwohl reduziert sich die Auseinandersetzung um den Wohlfahrtsstaat nicht nur auf kritische Positionen. Vielmehr seien die Angriffe auf den Wohlfahrtsstaat Ausdruck einer „Neuvermessung des Sozialen“, die die Vorstellungen von sozialer Ge-

38 Vgl. ebd.: 205.
39 Vgl. Ptak 1998: 20-24.

rechtigkeit und das Gleichheitspostulat diffamieren.[40] Die Antwort auf diese anscheinend ‚überkommenen rigiden Regelungsmechanismen' des Wohlfahrtsstaates hält eine *neoliberale Gouvernementalität* in Form der Bestärkung individueller Regulationstechniken bereit, die das Verhältnis von Individuum und Staat zugunsten der Ausstattung des Subjekts mit politischer Autonomie und Handlungsfähigkeit berührt. So problematisiert das gegen den Sozialstaat gerichtete Argument einer *Entmündigung des Bürgers* die sozialstaatlichen Instrumentarien als Zwang zum *Kollektivismus*, wo jeder für den anderen einzustehen habe. Auch werde der ‚freie Bürger' in ein bürokratisches, wohlfahrtstaatliches System gezwängt, dass nicht nur an der gesellschaftlichen Realität vorbeigehe, sondern auch an der „wachsende[n] Fähigkeit und Bereitschaft von Bürgern zur Selbsthilfe und Eigenvorsorge" (Bäcker 1995: 14) missachte.

Das damit verbundene Gesellschaftsbild, insbesondere hinsichtlich der politischen Konzeption, nähert sich hier den über 400 Jahre zurückliegendem Vertragsdenken Hobbesscher und Lockescher Provenienz an, wobei nun das ‚Ungeheuer' des Staats nicht mehr die Streitigkeiten aller Menschen untereinander zu klären sucht, sondern nur dem Schutz eines als demokratisch und freiheitlich verklärten ökonomischen Prinzips dienen soll.

3.6 Die neoliberale Rationalität des Marktes

Die bislang dargestellten politischen Rationalitäten operieren jeweils auf der Grundlage spezifischer historischer Verhältnisse und reihen sich in eine Geschichte der Regierungskünste ein, an deren Ende die neoliberale Gouvernementalität steht. Ausgangspunkt der Analyse des deutschen Neoliberalismus[41] ist die komplexe Nachkriegssituation, die von wirtschaftlichen, politischen und sozialen Zielsetzungen bestimmt: Wiederaufbau der gesellschaftlichen Strukturen, Planung der ökonomischen Kreisläufe und die Vermeidung nichtdemokratischer Tendenzen über demokratische Formen der Vergesellschaftung stehen im Fokus. All diese Ziele erfordern staatliche Interventionen. Für den Bereich der Ökonomie (Realwirtschaft) formuliert der erste Wirtschaftsminister Ludwig Erhard eine Aussage, die Foucault als Ansatzpunkt für die Analyse der Durchdringung des Sozialen nach ökonomischen Prinzipien nimmt: „Man muß die Wirtschaft von staatlichen Einschränkungen befreien. Man muß [...] sowohl die Anarchie

40 Vgl. Butterwegge et al. 1998.

41 Der Begriff ‚Neoliberalismus' wurde von einer Gruppe von Ökonomen (W. Röpke, W. Eucken, F. A. von Hayek u.a.) auf dem Walther Lippmann – Symposium in Paris 1938 geprägt (vgl. GG II: 188).

als auch den Termitenstaat vermeiden", denn „nur ein Staat, der zugleich die Freiheit und die Verantwortlichkeit der Bürger begründet, kann berechtigterweise im Namen des Volkes sprechen" (Ludwig Erhard, zit. n. Foucault, GG II: 119).

Für Foucault eröffnet diese Aussage zwei paradigmatische Sinnhorizonte: Der erste liegt in der Delegitimierung des nationalsozialistischen Staates, der durch die Missachtung wesentlicher Freiheiten des Menschen die „Rechte der Volksvertretung" (GG II: 120) verliere. Damit spreche Erhard implizit das ‚deutsche Volk' frei von der Verantwortung der Verletzung der individuellen Rechte. Der zweite Sinn, der in dieser Aussage transportiert wird, ist die Gründung der Legitimität des Staates auf der Garantie einer wirtschaftlichen Freiheit. Diese Konzeption des Wirtschaftsliberalismus vermittelt die Begrenzung staatlichen Handelns und die Regelung der Beziehungen zwischen Individuen und Staat. Der Zusammenbruch der demokratischen Verhältnisse der Weimarer Republik ist in dieser Argumentation ursächlich dem Fehlen einer freien Marktwirtschaft geschuldet: „Der Nationalsozialismus ist in der ordoliberalen Perspektive das unvermeidbare Ergebnis einer Reihe von antiliberalen Politiken" (Lemke 1997: 243). Damit wird jeder ‚Sonderweg' der deutschen Nation, der von „Hegel zu Hitler" (Kiesewetter 1974) führte, kategorisch ausgeschlossen. Unfreiheit, ob Stalinismus oder Faschismus, sei keine Tendenz einer radikalisierten Liberalität, sondern auf die Suspendierung der Freiheit der Ökonomie zurückzuführen.

Die Sicherstellung der ökonomischen Freiheit als erstes Ziel staatlicher Tätigkeit konzipiert einen Staat, der frei von totalitaristischen Tendenzen zu sein scheint und somit eine Beruhigung der europäischen Nachbarländer darstellt.[42] Für Foucault drückt diese Konzeption den Beginn eines „deutschen Neoliberalismus"[43] aus, die den Grundzug der gegenwärtigen *deutschen* Gouvernementalität bildet. Jener heute so prägnante Begriff des individuellen Unternehmertums, der Verweis auf die individuelle Verantwortlichkeit für die eigene Handlungsfähigkeit oder die derzeitige beschworene Abkehr von sozialstaatlichen Prinzipien mit der Begründung der freiheitsbeschränkenden Tendenzen, die mit dem Sozialstaat einhergehen, sind die konsequente Umsetzung eines Wirtschaftsliberalismus und einer neoliberalen Gouvernementalität auf der Ebene der Programmatik des Regierungshandelns und auf der Ebene der Subjektivierung. Die neoliberale Rationalität ist weitaus konsequenter mit dem Handeln der Individuen verknüpft als innerhalb der liberalen Regierungsrationalität. Bezieht sich die liberale Gouvernementalität noch auf die naturhaft verstandene

42 Vgl. GG II: 123.
43 Vgl. Lemke et al. 2000: 9.

Freiheit des Individuums, so fußt die neoliberale Gouvernementalität auf der „künstlich arrangierten Freiheit": „dem unternehmerischen Verhalten der ökonomisch-rationalen Individuen" (Lemke et al. 2000: 15).

Die Sicherungssysteme, die die liberale Gouvernementalität sukzessive installierte, beziehen sich vor allem auf die wechselseitige Sicherung von kollektiven sowie individuellen Ansprüchen. Die wirtschaftlichen Abläufe sollen ebenso in ihrer eigenen Dynamik befördert werden, wie auch die Freiheit der Arbeiter nicht zu einer Gefahr für die Unternehmen und der Produktion werden durften. Im Laufe des 20. Jahrhunderts gerät die liberale Gouvernementalität, so Foucault, aufgrund unterschiedlicher Entwicklungen zunehmend unter Beschuss. Spätestens in den 70er Jahren[44] verliert das Modell der sozialen Versicherung an Gewicht zugunsten der Verlagerung der gesellschaftlichen und individuellen Risiken hin zur Seite der persönlichen Sicherung. Grundlegend für die erneute und reformulierte Kritik an dem ‚sozialen Sicherungsstaat' ist die Transformation eines sich zunehmend deregulierenden, globalisierenden Marktes, der zwar schon seit längerem territoriale Grenzen überschritten hat, jedoch nun nicht mehr nationalstaatlichen Verpflichtungen unterliegt.[45] Nicht mehr das Zirkulieren materieller Waren bestimmt hauptsächlich die Leistungsbilanzen, sondern Dienstleistungen und Wissensproduktion bestimmen zunehmend das ökonomische Angebot.

Die nicht nur territorialen Entgrenzungen ökonomischen Handelns beruhen auf den Krisen kapitalistischer Produktionsweisen und der „fordistischen Regulationsweise der kapitalistischen Ökonomie" (Lemke 1997: 239),[46] doch beschränken sich nicht auf diese. Denn die Krise der Gouvernementalität ist nicht allein eine ökonomische. Vielmehr gehen u.a. die schwindenden Wachstumsraten einher mit steigenden Ausgaben für die sozialen Sicherungssysteme, dem Verschwinden des autonomen Raumes realpolitischen Handelns durch massiven Lobbyismus und der engen Verflochtenheit von politischen und wirtschaftlichen Akteuren und Institutionen.[47] Auf diese Phänomene reagiert das Postulat einer neoliberalen Pro-

---

44 Die Anfänge der Krise des Liberalismus sind sicherlich weitaus früher zu verorten, nämlich in der Mitte des 19. Jahrhunderts, als die liberalen Vorstellungen von Individualität und Autonomie zunehmend erodierten. Besonders das Aufkommen der ‚sozialen Frage', die Einführung neuer politischer Maßnahmen wie Unfall- Alters- oder Krankenversicherung beförderte „das Ende der liberalen Idee von Gesellschaft" (Wagner 1995: 104).

45 Vgl. u.a. Hardt; Negri 2002.

46 Die Weltwirtschaftskrise der Zwischenkriegszeit kann als erstes Versuchsobjekt gelten, unter sich verändernden ökonomischen Bedingungen die notwendige Eingriffstiefe sozialstaatlicher Intervention und ökonomischer Subvention neu zu bestimmen (vgl. Kindleberger 1973).

47 Vgl. Lemke 1997: 239.

grammatik des „radikalen Wettbewerbs“, die ihren Ursprung bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte. Ursprünglich ist der Neoliberalismus eine ökonomische Theorie, die aus der Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Weltwirtschaftskrise und dem Versagen der selbstregulierenden Kräfte des Marktes, der Smithschen *invisible hand* hervorging. Der andere protegierte Lösungsansatz zur Krisenbewältigung der Ökonomie, der weitaus mehr staatliches Regierungshandeln als Instrument bevorzugt, ist der Keynesianismus, der besonders in der Wirtschafts- und Sozialpolitik der 1930er Jahre in den USA manifest wird, unter anderem im *New Deal* von Theodor Roosevelt. Dieser beantwortet die Wirtschaftskrise der Zwischenkriegszeit mit massiven Regularien hinsichtlich der Zollbestimmungen für Waren und Devisen, mit Beschränkungen und Abnahmegarantien und einer staatlich subventionierten und gesteuerten Fiskalpolitik, die zumindest zeitweise zu einem wirtschaftlichen Aufschwung und einer Steigerung der Löhne und Sozialausgaben führt.[48]

Foucault thematisiert in seiner Diagnose der Reaktionen auf die Krise der liberalen Gouvernementalität zwei ökonomische Strömungen, die auf den als ‚sozialistisch‘ oder gar ‚kommunistisch‘ verpönten Keynesianismus mit unterschiedlich ausgerichteten ökonomischen Ordnungsvorstellungen reagieren, den sogenannten Ordoliberalismus der „Freiburger Schule“ und den amerikanischen Liberalismus der „Chicagoer Schule“. Beide Strömungen lehnen die sozialstaatlich orientierte interventionistische Politik nach den Grundsätzen von Keynes als Form der „Zwangswirtschaft“ ab. Für die Ordoliberalen ist es der Wettbewerb, der als Prinzip der Entwicklung einer als ‚freiheitlich‘ verstandenen Marktwirtschaft unterliege. Preisabsprachen, Kartell- und Monopolbildung sind potentielle Gefährdungen und führen zu einer prinzipiellen Verzehrung des Marktgeschehens.[49] Alle ökonomischen Akteure, wie Arbeitgeber, Tarifverbände, Gewerkschaften oder sonstige Arbeitnehmervertretungen inklusive der Staat, werden als in das Marktgeschehen zu Unrecht eingreifende Faktoren angesehen. Dementsprechend sieht der Ordoliberalismus als programmatisches Ziel die vollkommene Konkurrenz eines anonymen Wirtschaftsprozesses vor. Damit verbunden ist auch der Anspruch, einen neuen deutschen Staat zu legitimieren, der sich nicht auf die Geschichte berufen konnte, für den es keine juridische Konzeption gibt und dessen Legitimation die Gefahr einer Totalisierung ausschließen musste. Die Lösung erscheint in einer anderen Totalisierung, nämlich die der Ökonomie: „Die Wirtschaft erzeugt Legitimität für den Staat, der ihr Garant ist“ (GG II: 124). Der Staat wird als ein Mängelwesen gedacht, anfällig für Gewalt und

48 Vgl. Kindleberger 1973

49 Vgl. GG II: 191-196.

totalitäre Tendenzen, hingegen beweist sich für die Ordoliberalen die Marktwirtschaft als gefährdungsfrei. Aus dieser Logik vollzieht sich der kurze Schritt zur Forderung, dass die freie Wirtschaft nicht das Prinzip der Begrenzung des Staates sein soll, wie im klassischen Liberalismus, sondern „das Prinzip der inneren Regelung seiner ganzen Existenz und seines ganzen Handelns" (ebd: 168). Damit dreht sich das Leitmotiv liberalistischer Ökonomie in voller Gänze, denn der neoliberale Staat soll nicht der Garant für einen freien Wettbewerb sein, ein „Markt unter der Aufsicht des Staates", sondern ein „Staat unter der Aufsicht des Marktes" (ebd.). Somit ist der Markt für die Ordoliberalen nicht mehr von einer Natürlichkeit ausgezeichnet, die es zu überwachen gilt, sondern er wird zum Ort des radikalen Wettbewerbs, wo sich jeder gegen jeden behaupten muss. Strategisch bedeutsam wird diese Konzeption des Staates als Marktmodell eines freien Wettbewerbes in der Bundesrepublik in Form der „sozialen Marktwirtschaft", den Müller-Armack erstmals 1947 verwendet und der als Leitmotiv der Sozial- und Wirtschaftspolitik in das erste Programm der CDU für den Bundestagswahlkampf (15.07.1949) Einzug hält.[50] Den Gegenpol zum Wettbewerb als Motor der wirtschaftlichen Entwicklung bildet die Sozialpolitik, die die Versicherung gegen Risiken und den „Zwangsläufigkeiten der Existenz" (GG II: 204), nämlich Alter und Tod, auf die individuelle Vorsorge mittels des privaten Eigentums schiebt: „Es geht insgesamt nicht darum, den Individuen eine soziale Deckung von Risiken zu gewährleisten, sondern jedem eine Art von wirtschaftlichen Raum zuzugestehen, innerhalb dessen sie Risiken annehmen und ihnen die Stirn bieten können" (ebd.: 205).

Die heute im Mittelpunkt der neoliberalen Programmatik stehende Subjektform des „unternehmerischen Selbst", welches das individuelle Leben als Form eines zu leitenden und zu versichernden (Re-)Produktionsprozesses konzipiert, hat hier seinen Ausgangspunkt: in der Vorstellung des *Homo oeconomicus*; ökonomischer Subjekte, die als gesellschaftliche Elemente der „Dynamik des Wettbewerbs" (GG II: 208) unterliegen: „Der *homo oeconomicus*, den man wiederherstellen will, ist nicht der Mensch des Tauschs, nicht der Mensch des Konsums, sondern der Mensch des Unternehmens und der Produktion" (ebd.). Sozialität wird unter dieser Perspektive zum wiedereinsetzenden ‚Kampf' und ‚Krieg', nun ist er allerdings unter dem Slogan des freien Wettbewerbs ein gesamtgesellschaftliches Prinzip mit staatlicher Flankierung. Der Mensch des Wettbewerbes und der Konkurrenz erscheint als Wiedergänger des Hobbesschen *homo homini lupi*, der frei von jeglichen Bindungen *souverän* über sein eigenes Leben bestimmt, „wobei rechtliche Sanktionen oder sonstige

50 Vgl. GG II: 221, Fn. 48.

Folgen seines Handelns als Opportunitätskosten in sein Kalkül eingehen" (Bröckling 2004b: 295). Die eingangs erwähnte Feststellung einer Entgrenzung des Ökonomischen lässt sich in der Ausweitung des Prinzips des Wettbewerbs auf nahezu alle Bereiche des Gesellschaftlichen bestätigen. Neben der Wirtschaft wird derzeit die Bildung als Bereich entdeckt, der durch einen „radikalen Wettbewerb" „vom ABC-Schützen bis zum Professor" strukturiert werden müsse, um in der Wissensgesellschaft bestehen zu können und von dem „unverantwortlichen Akt der Gleichmacherei" (Hans-Olaf Henkel), wie er derzeit als Prinzip der Bildung unterliege, weg zu kommen.

Bedeutsam ist die Neuartigkeit der Führung des Regierungshandelns, das nun im Gegensatz zur liberalen Gouvernementalität nicht mehr ausschließlich an die Rationalität der Marktakteure gebunden ist, sondern als Bezugspunkt den artifizierten „Verhaltensstil" der Individuen hat, dem des schon erwähnten *Homo oeconomicus*. Dieser ist als ein frei handelndes Subjekt konzipiert, jedes Handeln leitet sich von einem freien Willen her. In der neoliberalen Konzeption ist dieser von einer ihm eigenen Rationalität geprägt, welche ökonomisch bestimmt ist und jede planerische Gestaltung des Marktes von Seiten staatlicher Intervention unrational werden lässt. Denn nach von Hayek ist ein grundlegende Planung ökonomischen Handelns unmöglich, da niemand über ein gesichertes Wissen über die subjektiven Beweggründe der Marktakteure verfügen würde: „Die Daten, bei denen ein ökonomisches Kalkül ansetzt, sind niemals für die gesamte Gesellschaft, keinem einzelnen Verstand gegeben" (Hayek 1971: 17). Die konsequente Weiterführung dieser subjektiven Wertlehre liegt in der Hervorhebung des Individuums, das aufgrund einer individuellen Vernünftigkeit Entscheidungen träfe. Das neoliberale Denken orientiert sich an dem Nützlichkeits-Kalkül, nach dem die Individuen sich entscheiden, bei begrenzten Ressourcen ihre knappen Mittel für ein bestimmtes Ziel einzusetzen.[51] Was für den Einzelnen am wertvollsten erscheint, kann nicht der Entscheidung staatlicher Regulierung unterliegen, sondern verbleibt in der individuellen Kosten-Nutzen-Rechnung. Die Analyse menschlichen Handelns mit den Kategorien der Ökonomie generalisiert letztere als Perspektive auf alle menschlichen Handlungen.

Die Konsequenz dieses Ansatzes liegen in der Totalisierung des Ökonomischen, in dessen Rahmen alle sozialen Beziehungen in Bezug auf ihre ökonomische Rationalität beurteilt werden bis hin zur Ökonomisierung des individuellen Menschen, der beispielsweise hinsichtlich seiner ökonomischen Rationalität in ein Raster der Berechenbarkeit und der wirtschaftlichen Zuverlässigkeit verortet wird. Wirtschaftlichkeit der Regierung und

51 Vgl. Lemke 1997: 248.

die Wirtschaftlichkeit der Gesamtgesellschaft inklusive ihrer Individuen bilden die beiden Pole, die einerseits dem Regierungshandeln unter den Richtlinien von Effizienz und Rationalität Grenzen setzt und andererseits die Dechiffrierung von sozialen Beziehungen und individuellem Verhalten „innerhalb eines ökonomischen Intelligibilitätshorizonts" (Lemke 1997: 248) ermöglicht.

3.7 Humanes Kapital und das ‚unternehmerische Selbst'

In der Beschreibung der neoliberalen *Theorie des Humankapitals* macht Foucault die Verknüpfung der Programmatik der Regierung und der Ökonomisierung des Anthropologischen deutlich.[52] Die neoliberale Ökonomie entdeckt in ihrer Kritik an der klassischen Wirtschaftstheorie die Arbeitskraft als einen aktiven Faktor, den es nicht aus der Wirtschaftsanalyse auszuschließen gelte. Die neoliberale Konzeption des Humankapitals ist der Versuch, die Leerstelle im bisherigen ökonomischen Denken zu füllen, das sich nur auf die Faktoren Boden und Kapital bezieht und Arbeit nur unter quantitativen Aspekten analysiert. Das Humankapital rekurriert auf den „Standpunkt des Arbeiters" (GG II: 311), also desjenigen, der seine Arbeitskraft veräußert. Selbige erscheint im neoliberalen Kalkül als ein Kapital, denn es ist das, welches dem Arbeiter sein Einkommen und dementsprechend einen ‚Gewinn' ermöglicht. Diese Kapitalform hat die Besonderheit, dass sie selbst nicht veräußerbar ist, sie bleibt als quasi naturhaftes Kapital an das besitzende Individuum gebunden. Die Theorie des Humankapitals dreht also die „Neutralisierung der Natur der Arbeit", durch die sie nur in quantitativen Variablen erscheint, um zugunsten derjenigen Faktoren, die das Humankapital als ein spezifisches auszeichnen: nämlich die erworbenen speziellen Kenntnisse und Fähigkeiten. Über diese hat das Individuum und nach den Prämissen der ökonomischen Rationalität selbst zu bestimmen:

> Dieses ‚menschliche Kapital' besteht aus zwei Komponenten: eine angeborene körperlich-genetische Ausstattung und die Gesamtheit der erworbenen Fähigkeiten, die das Ergebnis von ‚Investitionen' in entsprechende Stimuli sind: Ernährung, Erziehung und Ausbildung, aber auch Liebe und Zuwendung etc. Die Arbeitenden erscheinen in dieser Konzeption nicht mehr als abhängig Beschäftigte eines Unternehmens, sondern werden zu autonomen Unternehmern, die eigenverantwortlich Investitionsentscheidungen fällen und auf die Produktion eines Mehrwertes abzielen: Unternehmer ihrer selbst (Lemke 1997: 250).

52 Vgl. GG II: 305-323, 337, Lemke 1997: 249f., ebenfalls Bröckling 2004b.

Mit diesem Subjekt, von der neoliberalen Konzeption als freies, autonomes und unternehmerisches gedacht, wird die Aufgabe der ‚Regierung' neu transformiert. Es sind nicht länger die politischen Autoritäten, die die Individuen in ihrem Verhalten versuchen zu instruieren, sondern vielmehr ist es der Anspruch der neoliberalen Gouvernementalität, die Selbststeuerungspotentiale zu aktivieren und den Rahmen für ihren ungestörten Vollzug zu gewährleisten. Nicht Restriktion oder ideologische Verbrämung bestimmen das Regierungshandeln, sondern die Gewährleistung des freien Willens der Individuen. Allerdings unter der Vorausgabe, dass die ermöglichte „Freiheit" in bestimmter Weise gebraucht wird, nämlich unter den Prinzipien der Vernunft, der Effektivität und einer realistischen Bestimmung der individuellen Möglichkeiten. Nicht die Beschränkung der Handlungen ist Maßgabe der neoliberalen Gouvernementalität, sondern die Strukturierung des Feldes, innerhalb dessen sich der *Homo oeconomicus* aufgrund einer realistischen Einschätzung seiner individuellen Situation für spezifische Ziele entscheidet, andere verwirft, um in diesem reflektierten Umgang mit den Angeboten der neoliberalen Regierungskunst die eigenen Möglichkeiten zu erkennen, Potentiale zu entdecken und auszuschöpfen und Defizite strategisch in Form einer Optimierung der eigenen Fähigkeiten zu bearbeiten. Der ‚ökonomische' Mensch des Neoliberalismus unterscheidet sich von der Vorstellung des *Homo oeconomicus* des klassischen Liberalismus insofern, als dass er nicht mehr ein Element einer Tauschbeziehung ist, sondern ein „Unternehmer seiner selbst. [...], der für sich selbst sein eigenes Kapital ist, sein eigener Produzent, seine eigene Einkommensquelle" (GG II: 314). In diesem Zusammenhang erwähnt Foucault die Bedeutung des Konsums als Produktionsaktivität, den die neoliberalen Ökonomen als eine Unternehmensaktivität konzipieren. Der konsumierende Mensch steht demnach nicht in einem profanen Tauschverhältnis, das von dem monetären Einsatz, der auf einen materiellen Gegenwert trifft, geprägt ist. Vielmehr ist der Konsument selbst Produzent, der „seine eigene Befriedigung" (ebd.: 315) herstellt. Jedoch ist diese Befriedigung von wie auch immer konstituierten Bedürfnissen nur ein temporäres Verhältnis, das ökonomische Subjekt steht in einer kurzzeitigen, vertraglichen Bindungen, die nach Erfüllung jederzeit wieder aufgelöst werden kann. Diese „Dialektik der spontanen Vervielfachung" (ebd.: 400), von der Foucault in Bezug auf das ökonomische Subjekt spricht, ist die Grundlage für die kapitalistische Ökonomie des Konsums und verantwortlich für die Neubestimmung des Verhältnisses von Souveränität und Individuum der gegenwärtigen neoliberalen Gouvernementalität. Mit der paradigmatischen Figur des *Homo oeconomicus* transformiert sich die Begründung staatlicher Herrschaft innerhalb des kontraktualistischen Argumentes. Foucault differenziert das Individuum in ein Rechts- und in ein öko-

nomisches Subjekt. Ersteres veräußert grundlegende Rechte zugunsten der Sicherheit und konstituiert damit eine souveräne Macht. Das ökonomische Subjekt hingegen ist nicht von der „Dialektik des Verzichts“ (ebd.) gezeichnet, sondern von der Vielfalt der Verknüpfungen des ökonomischen Handelns. Die Dynamik der Wirtschaft unter der Prämisse des individuellen Egoismus, der den größtmöglichen Wohlstand aller hervorbringe, konstituiert eine individuelle ökonomische Rationalität, die nicht unter eine staatliche Institution subsumierbar wäre.

Mit dieser Autonomisierung des ökonomischen Subjekts vollzieht sich eine Abwertung des Souveräns, die souveräne Macht ist nicht in der Lage makroökonomische Prozesse in voller Gänze zu überblicken, geschweige denn zu beherrschen. Damit verbunden ist die Einführung der Prinzipien des Wachstums und des Wettbewerbs als jene Faktoren, die den Wirkungsbereich menschlicher Aktivität umschreiben. Die deutschen Ordoliberalen wollten die gesellschaftsstrukturierende Funktion des Marktes noch durch eine *Gesellschaftspolitik* ergänzen, die einen Ausgleich bieten sollte „für alles Kalte, Gefühllose, Berechnende, Rationale, Mechanische im Spiel des eigentlichen wirtschaftlichen Wettbewerbes“ (ebd.: 335). Sie sahen sehr wohl das gefährliche Potential einer Gesellschaft, die nur auf dem Egoismus des Einzelnen aufbaute. Ganz anders der amerikanische Neoliberalismus, der jegliche Beziehungen, und eben auch die ansonsten nicht-monetären sozialen Verhältnisse, unter Prämissen des ökonomischen Denkens zu fassen versucht.

Foucault hebt die Verallgemeinerung der Marktprinzipien auf alle Bereiche der Sozialität hervor, alle allgemeinen sozialen Beziehungen werden nun unter dem Schema von *Angebot und Nachfrage* gedeutet. Jeder Einsatz innerhalb eines sozialen Verhältnisses muss sich unter den Gesichtspunkten der Ergiebigkeit der Investition bewähren. So werden eben auch primäre Sozialbindungen unter der Prämisse der Ökonomisierung des Anthropologischen analysierbar: So stellt sich die Mutter-Kind-Beziehung als Investition in das Humankapital des Kindes dar, „welches einen Ertrag produzieren wird“, der „[i]m Lohn des Kindes, wenn es erwachsen geworden ist“ (GG II: 337) bestehen wird.

Das ‚Regieren‘ des nicht-ökonomischen Bereichs nach den Prinzipien wirtschaftlicher Rationalität zeigt sich auch in so sensiblen Bereichen wie der genetischen Diagnostik: Durch die Verfahren der vorgeburtlichen, medizinischen Prognose werden zunehmend die Dispositionen für bestimmte Krankheiten oder ‚Auffälligkeiten‘ diagnostiziert. Beim Fehlen therapeutischer Möglichkeiten wird der Träger dieser Defekte eliminiert. Durch die Möglichkeit, unerwünschte körperliche und mentale Ausprägungen (sog. Behinderungen) bereits pränatal erfassen zu können, wird vermehrt die Frage der Zumutbarkeit für die potentiellen Eltern und eben auch für den ‚Steuerzahler‘ gestellt. Die Geburt eines ‚behinderten‘ Kindes kann dem-

nach als Verantwortungslosigkeit der Eltern auf Kosten des Sozialstaates gelten. Die Selektion des Unerwünschten ist hochgradig normiert, die Korrespondenz zum ökonomischen Bereich findet sich dabei in der Debatte um den ‚Wert' eines Lebens wieder. Konkurrenz und Wettbewerb als Prinzipen eben auch sozialer Beziehungen erfordern bestimmte Fähigkeiten und Eigenschaften, um auf dem Markt bestehen zu können.[53]

Bestand der Kern der liberalen Gouvernementalität in der Trennung von Ökonomie und Politik bzw. der Beförderung des Sozialen als Ausgleich für die Defizite eines rein nach ökonomischen Prämissen ausgerichteten Regierungshandelns, so reduziert der Neoliberalismus dieses „Spannungsverhältnis zwischen dem Sozialen und dem Ökonomischen" (Lemke 1997: 253) durch die Integration des ökonomischen Denkens in das Feld des Sozialen. D.h., die neoliberale Gouvernementalität ist keineswegs mit einem Rückzug des Staates und gleichzeitiger Steigerung der Autonomie der Individuen gleichzusetzen, obwohl beide Phänomene beobachtbar sind. Es lässt sich vielmehr eine Ausweitung des „Regierungshandelns" beobachten, die nun nicht mehr durch die „Ordnung der Institutionen" funktioniert, sondern durch die Verschiebung der regulativen Elemente von einer Fremd- hin zur individuellen Selbststeuerung. Der Ruf nach weniger staatlicher Regulierung, der Rückbau sozialer Sicherung und Unterstützung nach solidarischen Prinzipien bedeuten dabei nicht einen alleinigen Rückfall in die doppelte ökonomische Freisetzung der Individuen marxistischer Prägung, sondern vielmehr eine Transformation einer Sicherheitspolitik und die Einführung von „interventionistischen Techniken", „die Individuen führen und anleiten, ohne für sie verantwortlich zu sein" (ebd.: 254). Das politische Regulativ, auf denen diese Regierungstechnologien beruhen, umfasst Formen der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, die der utilitaristischen Pragmatik des ökonomischen Denkens folgen. Damit wird eine ‚Regierung' möglich, die Individuen führt, *ohne* jedoch ihre Autonomie in Frage zu stellen. Peter Miller und Nikolas Rose habe diese Form der Führung in Anlehnung an Bruno Latour als „Regierung auf Distanz" bezeichnet. Darunter wird ein Regierungshandeln verstanden, das Anleitung und Führung des ökonomischen und sozialen Verhaltens von unabhängig voneinander agierenden Individuen anstrebt, „ohne ihren formell verschiedenen oder ‚autonomen' Charakter zu zerstören" (Miller, Rose 1994: 79). Ursprünglich impliziert die Einwirkung über eine Distanz eine räumliche Entfernung und die damit zusammenhängende Frage nach der Regierbarkeit und Planbarkeit von Individuen an einem anderen Ort; hier geht es jedoch darum, das Regierungshandeln nicht über die staatlichen Institutionen wirken zu lassen, sondern über

53 Vgl. Junge; Schmincke 2007.

die Konstruktion gemeinsamer Interessen zwischen verschiedenen Akteuren. Das dadurch entstehende Potential liegt in der individuellen Anerkennung der Ziele der Regierung durch die Regierten. Michel Callon und Bruno Latour, auf die sich Miller und Rose beziehen, bezeichnen diesen Prozess als „Übersetzung", „in der ein Akteur oder eine Kraft in der Lage ist, auf eine bestimmte Weise des miteinander Denkens und Handelns zurückzugreifen oder zu zählen, wodurch sie in ein Netzwerk eingebunden, nicht aufgrund gesetzlicher oder institutioneller Bindungen oder Abhängigkeiten, sondern weil sie nun ihre Probleme auf gemeinsame Weise interpretieren und ihr Schicksal wie auf einem Weg zusammenbinden" (ebd.: 70).

Um diese Form der Regierung zu ermöglichen, bedarf es eines umfangreichen Wissens über die zu Regierenden und der Zentralisierung des Wissens an autorisierten Orten, wie beispielsweise den Wissenschaften, den Schulen, den Eltern oder den Massenmedien. Hier wird ersichtlich, dass jede Institution oder jeder Akteur orts- und raumunabhängig zum *Agenten* der Regierung werden kann und ihre Ziele und Werte in die eigene Sprache übersetzt. Das Expertenwissen spielt in der neoliberalen Gouvernementalität eine Schlüsselrolle, denn allgemein gilt es als anerkannt, dass der Sachverstand wissenschaftlicher Expertise als neutral und aufgrund ihres Versprechens auf Wahrheit als unausweichlich erscheint. Der Staat als Regierungsinstitution scheint in dieser Netzwerk-Konstellation verschwunden, denn Normen und Werte, Zielvorstellung oder ‚Wahrheit' werden über andere Institutionen vermittelt. Doch gerade das ist bestimmend für die Transformation moderner Staatlichkeit, der Einsatz einer

> veränderte[n] Regierungskunst [...], deren Aufgaben sich verschieben. Schlagworte wie ‚Rückzug des Staates' oder ‚Deregulation' verweisen auf einen Prozeß der Delegation von (einst) staatlichen Aufgabenfeldern und eine damit verbundene Strategie der Responsibilisierung. Die ‚Macht des Staates' muß dadurch keineswegs geschwächt, kann vielmehr gestärkt werden, weil durch die Delegation von Aufgaben und vor allem Verantwortlichkeiten Kräfte gebündelt eingesetzt und rationalisiert werden können, während bestimmte Befugnisse (beispielsweise für entscheidende Intervention) und die Aufsicht über bestimmte Ressourcenverteilungen nach wie vor staatlich gebunden bleiben und so die Effektivität des ‚Regierens aus der Distanz' steigern (Krasmann 1999: 112).

Das von der neoliberalen Gouvernementalität akzentuierte „unternehmerische Selbst" gilt nicht nur als *Homo oeconomicus*, sondern ebenfalls als ein *ethisches* Subjekt, dessen Pflichten und Eigenverantwortung in neuer Weise geordnet sind. Ethisch deshalb, weil die Prämissen der neoliberalen Ordnung der „Selbstbestimmung, Verantwortung und Wahlfreiheit" (Lemke et al. 2000: 30) als eine *innere Wahrheit* individuell anerkannt sind bzw. die Ausrichtung und die Begründung des individuellen Han-

delns, also das Bewusstsein für das eigene Tun sich aus dieser neoliberalen Neuformulierung der anthropologischen Bestimmtheit speist. Der Wohlfahrtsstaat europäischer Prägung und seine Konzeption als Ausdruck einer ‚imaginierten' gesamtgesellschaftlichen Solidarität unterliegen im Zuge der neoliberalen Kritik zunehmend einer Auflösungstendenz zugunsten eines komplexen Systems von Verbindungen zwischen Expertenwissen, ökonomischen und sozialen Ressourcen und den ‚Techniken des Selbst', in dem „the ethical valorization of certain features of the person – autonomy, choice, authenticity, enterprise, lifestyle – should be understood in terms of new rationalities of government and new technologies of the conduct of conduct" (Rose 1996: 320).[54] Diese Transformation beinhaltet die Verabschiedung der ordnungsstabilisierenden Vergesellschaftung über die Versicherung individueller Risiken hin zur „unternehmerische[n] Entsicherung des Individuums" (Bröckling 2002: 21), hin zur Konstituierung eines eigenverantwortlichen Subjekts, dem allein die Kraft zur ökonomischen Selbsterhaltung zugesprochen und jede staatliche Intervention und Hilfestellung als freiheitsbeschneidende Maßnahme gewertet wird.[55]

Das Projekt der neoliberalen Gouvernementalität, so die Perspektive Foucaults, regiert über ein zum verantwortlichen Handeln disziplinierten Individuum und legt ehemals staatliche Aufgaben und Regierungsweisen in die Hände des selbstverantwortlichen Subjekts. Dabei changiert die Verantwortungszuweisung in der Selbstverantwortung für die effiziente Gestaltung des eigenen Lebens und in der Fremdverantwortung für sein soziales Umfeld, seine Peer-Groups und eben jene Gemeinschaften, die das Individuum in freier Wahl als Identifikationsflächen ausgewählt hat.

Diese Regierungsstrategie des ‚Regierens über Community' (Rose 2000) beinhaltet die intra- sowie interpersonale Verantwortungszuschreibung und die Aktivierung individuellen und sozialen Engagements. Diese Dezentralisierung der Macht konzipiert eine Vielheit von Gemeinschaften, die sich nicht nur durch die „Instrumentalisierung persönlicher Loyalitätsbeziehungen und der Bereitschaft, aktiv Verantwortung zu übernehmen" (Rose 2000: 81) regieren lassen, sondern ebenfalls ein ausgleichendes Moment gegenüber den destruktiven Tendenzen der neoliberalen Wettbewerbsgesellschaft darstellen, da sie funktionale Aspekte zum Erhalt der sozialen Ordnung übernehmen und bei Kapazitätsüberstrapazierungen *ausgleichend* einspringen.

54 Vgl. ebenfalls Hunt 1999: 216.
55 Vgl. Lessenich 2003: 81.

4 Gouvernementalität als praxisorientierte Perspektive

Mit dem Begriff der Rationalität der Gouvernementalität – so wie er von Foucault gefasst wird – ist das immanente Wissen historischer Praktiken als *handlungsleitendes* Wissen gemeint, dass kein neutrales und wertfreies Wissen darstellt, sondern dieses „Wissen stellt vielmehr bereits eine intellektuelle Bearbeitung der Realität dar, an der politische Technologien ansetzen können" (Lemke et al. 2000: 20f.). Es geht darum herauszufinden, welcher Typ von Rationalität ein spezifisches Handeln bestimmt, d.h. welche Wahrnehmungs- und Beurteilungsstrategien sie hervorbringen, durch welche Hintergrundregeln sie bestimmt werden und nach welcher Logik sie operieren. Und schlussendlich um die Frage, welche Technologien der Macht selbst dabei zur Geltung kommen: Wissenschaftliches Wissen, zum Beispiel ein medizinisches Wissen, operiert nach einem bestimmten Rationalitätstyp und generiert *Sinn*. Unsere Vorstellungen von Leben und Tod, von Krankheit, Behinderung, von Gesundheit basieren nicht allein auf medizinischem Wissen, sondern sind in einem weitläufigen diskursiven Feld verortet. Jedoch hat die Medizin als Wissenschaft eben jene Deutungsmacht erlangt, die sie aufgrund ihrer Geschichte und Entwicklung als die autoritäre Kraft auszeichnet, die Normen setzen kann und über die Differenz zwischen dem, was als normal und dem, was als nicht-normal zu gelten hat, entscheiden kann.[1] Ebenso unsere Vorstellungen von Demokratie und Gemeinwesen, die auf einer *Ursprungsgeschichte* beruhen, die in der Antike mit dem attischen Stadtstaat beginnt, über die imaginierten Theorien des Kontraktualismus und Konventionalismus bis hin zu der heute dominierenden Form einer auf den Menschenrechten basierenden freiheit-

1 Vgl. Junge 2001.

lichen Gesellschaft. Geformt ist unsere Idee des Demokratischen trotz der vielfältigen Differenzierungen von einem mehr oder weniger einheitlichen Grundtenor einer kompletten Inklusion aller: „Idealerweise ist die zivile Gesellschaft ein Handlungsraum von Handlungsräumen: alle sind aufgenommen, keine bevorzugt“ (Michael Walzer, zit. n. Reichert 2001: o.S.). Die Idee der demokratischen Zivilgesellschaft impliziert ebenfalls ein *handlungsleitendes Wissen*, nicht nur über den Begriff der Politik, sondern auch über die Bestimmung des Menschen, nämlich in „der Idealform der bürgerlichen Souveränität“ (Rancière 2000: 105), die *konsensorientiert* und *vernunftbegabt* unter Maßgabe verschiedener, gleichermaßen anerkannter Positionen nach einer Einigung zum Wohle aller sucht, dabei jedoch andere Formen demokratischen Denkens, die sich anstatt nach dem Verfahren mehr auf den Inhalt der zu verhandelnden Angelegenheiten richten, vernachlässigt.

Nun ist das wissenschaftliche Wissen für die Gegenwart vielleicht der bedeutendste Faktor für unser Weltverständnis und im Rahmen des hier vertretenen theoretischen Ansatzes einer der Aspekte, die für die Formen der Fremd- und Selbstführung ausschlaggebend sind. Hier soll vorerst festgehalten werden, dass das Verständnis des Menschen in der doppelläufigen Struktur als unterworfenes und selbsterkennendes Subjekt in Bezug auf *ein* Wissen sich konstituiert und konstituiert wird.[2]

Doch was hat dies mit dem traditionellen Verständnis von Politik zu tun? Gar nichts, denn das traditionelle Verständnis des Politischen in Form von (real-)politischer, institutionalisierter Interventionen muss innerhalb dieser Theorie aufgegeben werden zugunsten einer *Theorie des Politischen*, die jegliche Einwirkung auf andere und auch die Selbsterkenntnis des Individuums als prinzipiell *politisch* umfasst. Im ersten Falle nähert sich das Politische dem klassischen Verständnis an, denn es wird eben über andere regiert. Im zweiten Fall jedoch geht es um Formen der Selbstregierung, die bislang als essentiell-anthropologische Form der Selbsterkenntnis, aber nicht als Art der Führung bzw. Regierungstechnologie gedeutet wurde. ‚Regieren‘ als Anleitungsweise, als ‚Führung‘ strukturiert das Feld eventuellen Handelns der anderen: „[S]tets handelt es sich um eine Weise des Einwirkens auf ein oder mehrere handelnde Subjekte, und dies, sofern sie handeln oder zum Handeln fähig sind. Ein Handeln auf Handlungen“ (DR: 255). Machtausübung wird aus dieser Perspektive weniger als Konfrontation begriffen, als vielmehr als „eine Weise des Einwirkens auf die Handlungen der anderen“, wobei sie dadurch gekennzeichnet ist, dass das Subjekt, auf das eingewirkt wird, als Subjekt seines Handelns anerkannt bleibt und diesem Handlungsoptionen darbiete.

2 Vgl. Butler 2001: 12.

4.1 Im Namen der Freiheit

Die Referenz dieses hier vorgestellten Ansatzes als eine *neue* kritische Perspektive zeigt sich in der Analyse des sozialen Wandels, wie er derzeit unter den Labeln Neoliberalismus, Globalisierung oder Postfordismus verhandelt wird. In unterschiedlichen Bereichen der politischen Verhältnisse (zum Beispiel der Gesundheits- und Sozialpolitik) sind gegenwärtig Formen der Regierung – verstanden als ‚Führung' und ‚Selbstführung' – zentral geworden.[3] Politische Macht funktioniert in diesen Bereichen nicht mehr vorrangig über autoritäre Handlungsanweisungen, sondern v.a. über das Paradigma der *individuellen Verantwortung*, zum Beispiel für die eigene Gesundheit, die eigene finanzielle Vorsorge etc., und über die Ausweitung und Veröffentlichung dessen, was als Risiko für das eigene Leben gilt. Der Aufruf zur Selbstständigkeit und Eigenverantwortlichkeit kann mittlerweile als fundamentales Organisationsprinzip neoliberaler Gesellschaften gelten, unter dem das Verhältnis von Staat und Individuum als zu überwindendes Abhängigkeitsverhältnis neu ausformuliert wird. Damit verbunden ist eine breit geführte Kritik an den Prinzipien des Solidarwesens, die Idealisierung einer als unternehmerisch konzipierten ‚Freiheit' und die Diskreditierung der Vorstellung von Gleichheit.[4] Die vielfach erhobene Forderung nach „individueller Wahl- und Entscheidungsfreiheit" (Ralf Dahrendorf), die unabhängig von einer (real-)politischen Positionierung zum Mainstream der Kritik an den sozialstaatlichen Verhältnissen artikuliert wird, unterschlägt jedoch deren Interessengebundenheit. Die Freiheitsvorstellung des Neoliberalismus meint die „Bedingung für die Eröffnung von Möglichkeiten, nicht jedoch die Sicherstellung bestimmter Zuwendungen" (Hayek 1978, zit. n. Blankenburg, 1997: 73). Die Eröffnung konkreter Handlungsmöglichkeiten wie ein ‚positiver' Freiheitsbegriff sie impliziert, sind hier überhaupt nicht mitgedacht. Der abstrakte Ruf nach mehr Freiheit verlangt nur Bedingungen, unter denen die Wahrnehmung abstrakter Möglichkeiten erfolgen kann. Eine unbegrenzte Marktfreiheit wird gefordert, die lediglich durch die Abwesenheit von Beschränkungen definiert ist, i.d.S. eine negative Freiheit, nämlich die *Freiheit von* etwas.

Die verantwortungsvolle „Sorge um sich selbst" ist mit der Propagierung einer neuen Mündigkeit verbunden, die Freiheit, und damit ist in erster Linie *Befreiung* gemeint, von der (meist staatlichen) Bevormundung verspricht. Dabei richtet sich der Angriff vor allem gegen staatliche Interventionen, gegenüber einem *fürsorgenden* Staat wird die persönliche Kraft und Verantwortung des Einzelnen angerufen. Moderne Staatlichkeit erscheint in diesen Argumentationen als Ausdruck eines repressiven Staats-

3 Vgl. Gottweis et al. 2004.
4 Vgl. Butterwegge et al. 1998.

wesens, das die freie Entfaltung des Einzelnen behindere, „weil [der Staat] viele Optionen unrealistisch macht“ (Bauman 2000a: 226). Wie sehr das Verständnis von Freiheit und Bevormundung bzw. – in der Dimension moderner Staatlichkeit gedacht – das Verhältnis von Repression und Fürsorge von dem jeweiligen Blickwinkel abhängt, hat Bauman verdeutlicht: So ist die Beschränkung des Streikrechtes für den Leiter einer Fabrik die „Manifestation der befähigenden [i.d.S. ebenfalls *fürsorgend* für die ökonomischen Abläufe, TJ] Funktion des Staates“ (ebd.: 227). Diese Maßnahme hat in dieser Perspektive die Funktion der Aufrechterhaltung einer bestimmten Ordnung. Für den Arbeiter jedoch stellt sich der Vorgang ganz anders dar. Nicht von einer Befreiung kann hier die Rede sein, sondern das Streikverbot ist für ihn eine Einschränkung des Verhandlungsspielraums mit dem Management: „Was meinem Arbeitgeber als eine *befähigende* Handlung des Staates erschiene, würde sich mir als *Repression* darstellen“ (ebd. 228).

Das Dispositiv der Freiheit kann als eine Art der „Formation“ begriffen werden, deren Hauptfunktion darin besteht, „auf einen Notstand (urgence) zu antworten“ (DM: 125). Es hat eine strategische Aufgabe, die hier im Sinne des mathematischen Vektorenmodells begriffen werden muss, in dem verschiedene Kräfte (re-)agieren, Bedeutungen zu produzieren: *Freiheit* selbst ist demnach keine eigenständige, substantielle Größe, sondern ein Anschlussmechanismus bzw. eine *Strategie*, die nicht nur an eine lebensweltliche Erfahrung von Individuen anschließen kann, sondern mittels derer sich Individuen selbst „lenken“; in der Anerkennung eines Wertes von Freiheit und dem entsprechenden Streben danach. Freiheit ist ein Resultat einer geschichtlichen Tradition, über die eine gemeinsam geteilte, politische Konstituierungspraxis ermöglicht wird. Diese Naturalisierung der Vorstellungen von Freiheit liegt nicht nur der liberalen und neoliberalen Anthropologie zugrunde, sondern allgemein dem demokratischen Denken. Eigeninitiativ und selbstverantwortlich zu handeln, verheißt eine besondere Form der Freiheit: „not liberation from social constraints but rendering psychological constraints an autonomy conscious, and hence amenable to rational transformation. Achieving freedom becomes a matter not of slogans nor of political revolution, but of slow, painstaking, and detailed work on our subjective and personal realities, guided by an expert knowledge of the psyche“ (Rose 1990: 213).

Der Topos ‚Im Namen der Freiheit‘ wird in der Perspektive Foucaults zu einer ‚Erfindung‘ der Aufklärung, der als strategischer Einsatz gegen die Vorherrschaft feudal-religiöser Welt- und Sinnkonzeptionen zum Einsatz gebracht wurde.[5] Ebenso konzipiert das liberale Denken das Verhält-

5 Vgl. WiA.

nis von Individuum und Staat als *agonistische Beziehung* (Nikolas Rose) über den Begriff der Freiheit, der individuelle Handlungsfähigkeit optiert und eine spezifische Vorstellung des Menschen als ‚aktiven Bürger' konstituiert, dessen Bestrebung es sein muss, aufgrund seiner ‚natürlichen Freiheit' handeln zu können. Ein *präpolitisches* Verständnis von Freiheit: Sie wird als Essenz des individuellen Daseins verstanden, der zu den „biologischen Eigenschaften der Menschen" zugehörig scheint und das Wesen des Menschen „mit einer besonderen ‚inneren' Tiefendimension" (ebd.: 230) kennzeichne. Dieses Verständnis des ‚zur Freiheit verurteilten Menschen' (Sartre) beruht auf einem metaphysischen Subjektverständnis, welches von der Vorstellung eines allgemeinen Wesens des Menschen ausgeht, das in jedem Subjekt prädispositioniert ist und eine universelle Gültigkeit besitzt.

In der Gegenwart wird neben der Erfindung der Freiheit als ‚anthropologische Tatsache' auch die Verantwortung für eben diese Freiheit konstituiert. ‚Freiheit' und ‚Verantwortung' sind argumentative Schlüsselbegriffe, deren zunehmende Dominanz in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen über ein ‚gutes Leben' augenfällig wird. Sie bestimmen die Frage, wie gesellschaftlicher Zusammenhalt in Zeiten von Kontingenz und Unentscheidbarkeit über gemeinsame handlungsleitende Konzeptionen des Sozialen möglich ist, wobei hier moralische, ökonomische und sozialpolitische Vorstellungen unter das sogenannte ‚Soziale' subsumiert werden.

4.2 Sozialität und Verantwortung

Es spricht einiges dafür, dass das juristische Recht, das als genuiner Bezugspunkt der Weisen des Regierens galt, sich durch eine ‚triumphale' Rückkehr der Moral ergänzt sieht, welche nun als strategisches Element und *Modus des Regierens* zum funktionalen Aspekt der neoliberalen Gouvernementalität wird. Verantwortung oder Solidarität sind keine juristischen Kategorien, sie sind nicht zu erzwingen bzw. ihr Einsatz ist nicht durch einen Gesetzeskatalog geregelt. Sie sind ausnahmslos in dem Bereich der Moral verortet und sind, mit Foucault gesprochen, Ausdruck eines ‚moralischen Codes'. Dieser moralische Code ist nicht zeit- und kontextlos, sondern historisch verschieden.

Ob die zu beobachtende Betonung persönlicher Verantwortlichkeiten als Modus der Reaktion und der Rechtfertigung mit dem „Tod des Sozialen" (Rose 2000) in eins fällt, ist fraglich. Diese Annahme in Anlehnung an die Foucaultsche Verwerfung des essentialistisch gedachten Subjekts rekurriert auf die Vorstellung, dass sich die politische Forderung, „sich in Eigeninitiative gegen alle möglichen Gefährdungen des einmal erreichten Lebensstandards abzusichern" (ebd.: 97), dem Sozialen entzöge. Jedoch ist auch das Soziale als Schnittpunkt verschiedener Diskurse „nicht die Ge-

sellschaft, verstanden als die Gesamtheit der materiellen und moralischen Bedingungen, die eine Form des Zusammenlebens kennzeichnen“ (Donzelot 1979: 15f.), sondern eine „von politischen Leidenschaften hoch besetzte Erfindung der Geschichte“ (Rose 2000: 75) des 18. und 19. Jahrhunderts, mit der die auf einer Gerechtigkeitsforderung gründende politische Verantwortung mit den Vorstellungen von individueller Autonomie und Achtung vor der Freiheit des Einzelnen versöhnt werden sollte.[6] Somit basieren die das Soziale umkreisenden Begriffe von Solidarität, Gemeinschaftlichkeit, gegenseitige Verantwortung und Fürsorge auf einer konkreten historischen Erfahrung und stellen eben nicht den absoluten Nullpunkt dar. Sie sind nicht die Grenze, hinter die nicht gegangen werden kann und keine „zeitlose Existenzform menschlicher Sozialität“ (Rose 2000: 75).

Damit bildet das Soziale einen Diskurs, in dem nicht nur das Auseinanderklaffen unterschiedlicher politischer Ansprüche vereinigt wird, sondern mit dem ebenfalls das Entstehen eines Beziehungsgeflechts zwischen unterschiedlichen Klassen ermöglicht wird. Die Klassenantagonismen erscheinen unter dem gemeinsamen sozialen Band der Solidarität gezähmt, man kann sich der Zuschreibung als verantwortliches Mitglied eines Gemeinwesens nicht mehr mit dem Verweis auf einer unterprivilegierten Stellung in der Hierarchie des Gesellschaftlichen entziehen. Jedoch bleibt die durch die Verabschiedung des Klassenantagonismus, ja der Klassen überhaupt, freigewordenen Stelle nicht unbesetzt: Hier schiebt sich die Zivilgesellschaft als ein gesellschaftsstrukturierender Modus ein, der neben der Ablehnung von „staatlichem Paternalismus“ und der „Kritik an den Machtmißbräuchen großer Institutionen“ mit dem normativen Anspruch auftritt, der in der zivilgesellschaftlichen „Tendenz zu Selbstorganisation, Emanzipation, freiwilliger Assoziation, Pluralismus und nicht-hierarchischen Netzwerken“ (Hintz 2006: 170) ein demokratieförderndes Setting entdeckt. Sozialität wird neu geformt in dem Anspruch der Demokratisierung der gesellschaftlichen Institutionen und in deren Öffnung und Ausgestaltung von partizipativen Möglichkeiten. Die Demokratisierung der gesellschaftlichen Organisationsformen wird in dieser Perspektive als ein weiterer Schritt eines zivilisatorischen Fortschritts verstanden, in dessen Endpunkt eine „Kultur der Freiheit“ (Di Fabio 2005) prognostiziert wird. Deren Mittelpunkt soll der „rebellische Bürger“ (ebd.: 270) sein, der unabhängig von staatlicher Bevormundung sein Lebensglück selbstständig schafft, eine gemeinsam geteilte Position der Neokonservativen als auch der Sozialdemokratie.

Der Aufmerksamkeitswert gegenüber einer Demokratisierung des gesellschaftlichen Gefüges muss gleichfalls bezüglich seiner historischen Kontingenz betrachtet werden. Verantwortung für sich und für die Gesell-

6 Vgl. Castel 2000.

schaft sind *in dieser Ausprägung* genuine Erscheinungen der Moderne. In der Perspektive gouvernementalistischer Gesellschaftsanalysen werden diese Verschiebungen innerhalb des sozialen Gefüges mit der Strategie der Responsibilisierung (Krasmann 2003: 183) gekennzeichnet. Mit dieser wird auf die zunehmende ‚Atomisierung' der Individuen reagiert. Diese hat die Mobilisierung von Individuen unter dem Signum von Eigenverantwortlichkeit, Eigenständigkeit und Eigeninitiative zum Ziel. Unter dieser Strategie wird ein Bündel an Verfahren und Techniken zusammengefasst, deren gemeinsamer Brennpunkt in der Aktivierung subjektiver Handlungen und Erfahrungen besteht, wobei das Subjekt hier ein Individuum, ein Verein, eine Institution bzw. Organisation sein kann. Die *Aktivierung* selbst wird hierbei nicht durch den Zwang souveräner Machtausübung erreicht, auch nicht durch Techniken der Persuasion. Hierarchischer Druck und Überredung haben den Nachteil, nur äußerlich zu bleiben bzw. Widerstand hervorzurufen. Die Technik der Zuschreibung von Verantwortungen, bei der der Abstand zwischen den eigenen Präferenzen und den sozialen Bedingungen auf ein Minimum zusammen geschoben wird, ist ein *innerliches* bzw. *verinnerlichtes* Prinzip. Verantwortung als ein innersubjektives Leitmotiv für das eigene Handeln ist deswegen von enormer Schlagkraft, da es hier nicht um das Erfüllen von zwangsweise auferlegten Pflichten geht, sondern um die „Menge jener Verantwortlichkeiten, denen man aus Überzeugung nachkommt; von denen man glaubt, man sei berechtigter Weise dazu aufgerufen, sie anzunehmen und ihnen zu entsprechen" (Etzioni 1997: 36).

Damit verbunden ist die Frage nach der Freiwilligkeit: Bisherige Gesellschaftssysteme bezogen sich zur Stabilisierung der sozialen Ordnungen auf unterschiedliche Zwangsmechanismen, wie der strafenden Instanzen bzw. regulierenden Mechanismen. Andererseits operierten sie auch zunehmend mit, wie Etzioni sagt, utilitaristischen Mitteln der Ökonomie und nicht zuletzt mit der Anrufung von Moral und Anstand, etwa durch den Einsatz normativer Elemente. Für den Kommunitarismus liegt im Gegensatz zu den Zwangsmechanismen totalitärer Systeme das gesellschaftssteuernde Potential in der normativen Lenkung der sozialen Ordnung. Verantwortung als innerlicher Modus, als anzunehmende Haltung ist hierbei immanent und setzt voraus, dass die Mitglieder einer Gemeinschaft nicht zu einer bestimmten Moral und Pflichtenbefolgung genötigt werden, sondern von dieser selbst überzeugt sind. „Gute Gesellschaften" (ebd.: 169) stützen sich auf eine „Stimme der Moral", schlechte hingegen auf den Staat und seine autoritativen Zwangsmittel. Der Appell an die persönliche Verantwortung muss, damit er fruchtbar werden kann, auf eine moralabsorbierende Gegenfolie treffen, es muss ein Individuum existieren, das sich in der Anrufung innerhalb einer moralisierenden Kommunikation selbst als ein moralisches Subjekt entwerfen kann. Für den Kommunita-

risten Etzioni speist sich die Fähigkeit zum moralischen Sein aus zwei, sich gegenseitig verstärkenden Quellen: „[E]iner inneren Quelle (diejenigen Werte, von denen eine Person aufgrund ihrer Erziehung, Erfahrung und persönlichen Entwicklung glaubt, daß sie von allen geteilt werden sollte) und einer äußeren (die Ermutigung durch Mitmenschen, gemeinsamen Werten anzuhängen)" (ebd.: 169f.).

In der vorliegenden Analyse, in der ich nach den Strukturierungsmomenten partizipativer Verfahren als Moralisierungs- wie auch Regulierungstechnik frage, geht es nicht darum, die moralische Logik hinsichtlich der immanenten Kausalitäten, sprachlichen Kohärenz oder empirischen Adäquatheit zu untersuchen. Rückblickend auf die aristotelische Annahme, menschliche Praxis sei grundsätzlich einer theoretischen Reflexion zugänglich, wird auch hier nicht nach dem ontologischen oder epistemologischen Status moralischer Positionen gefragt, sondern nach Moralisierung als Technik, die sich radikal von der Unterwerfung unter eine Norm unterscheidet. Norm und Zwang erscheinen als Instrumente einer passiven Unterwerfung des Subjekts, die moralische Dimension hingegen ermöglicht die aktive Konstituierung einer spezifischen *Haltung*, mit anderen Worten eines spezifischen Ethos. Damit verbunden ist das Versprechen der Befreiung, nämlich die ‚Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden' (Michel Foucault). Gegen die Erfahrung des souveränen Zwangs setzt der Kommunitarismus als Paradebeispiel des Einsatzes moralisierender Techniken die *Sorge um sich selbst.* Der Einwand, dass der Kommunitarismus ja gerade eine gesamtgesellschaftliche Uneigennützigkeit des Einzelnen fordert, setzt aber gerade diese „innere Stimme der Moral" als „Gefühl der Bestätigung" (Etzioni 1996: 102ff) des individuellen Handelns voraus. Etzioni gibt in seiner Konzeption der Verantwortungsgesellschaft eine umfassende Handreichung für das Regieren in Zeiten einer prinzipiellen Unregierbarkeit bzw. der Krise der Politik. So sei die Bedeutung der normativen Bindungskräfte jener entscheidende Faktor, der in den modernen Gesellschaften das Instrumentarium von Zwang und ökonomischer Anreizung zugunsten der moralisierenden „Wertbestätigung" bildet, womit hier mehr oder weniger spirituell geprägt ein „Gefühl der Bestätigung" gefasst werden soll.

4.3 Wahrnehmung und Anerkennung

Unter dieser hier dargelegten Perspektive der Transformationen des Politischen stehen die Konzeptionen des Kommunitarismus nur auf den ersten Blick den ‚neoliberalen' Regierungstechnologien der Aktivierung des Selbst konträr gegenüber. Denn beide rekurrieren mehr oder weniger offensiv auf die *Figur des Unternehmers* als Prototyp dieser Ethik, die ers-

tens den moralischen Haushalt des Individuums ins Gleichgewicht versetzt und zweitens in der individuellen Selbstverantwortung mit den entsprechenden Leitprinzipien. Der Begriff der Verantwortung steht hier in einem engen Zusammenhang mit Partizipation, denn Mitwirkungs- und Mitentscheidungsmöglichkeiten des Einzelnen begründen sich aus der Sorge um sich selbst heraus, aus einer wahrgenommenen Verantwortung gegenüber den eigenen Interessen. Die ökonomische Wissenschaft, insbesondere das Personalmanagement, sieht darin einen „zentrale[n] immaterielle[n] Anreiz zur Erhöhung der Leistungsbereitschaft" (Zaugg; Blum; Thom 2001: 19), durch das sich auch Aufgaben und Verantwortung delegieren lassen.

Im Sinne Foucaults kann dies als ein Verhältnis der Verantwortung gegenüber sich selbst gekennzeichnet werden, das unmittelbar mit Sozialität und Gemeinschaftlichkeit gekoppelt ist. Sicherlich ist der Gedanke befremdend, in der Selbstbezogenheit der individuellen Selbstkontrolle einen Bezug zu einem kommunitaristischen Ethos zu sehen, da sich der Kommunitarismus gerade für einen gemeinsam geteilten Handlungsmaßstab einsetzt, welcher sich als Ausdruck gemeinsam geteilter Werte versteht. Jedoch implizieren beide Haltungen *Wahrgenommen-Werden* und *Anerkennung*, welche als Modi der modernen Subjektkonstituierung gelten: „Unsere eigene Identität wird [...] im Dialog mit anderen gebildet, in der Übereinstimmung oder Auseinandersetzung mit ihrer Anerkennung unserer eigenen Person" (Taylor 1997: 55).

Verantwortungszuschreibung setzt das Prinzip der Anerkennung voraus und verspricht eine individuelle ‚Selbstverwirklichung'. Gerade Solidarität als Anerkennung des spezifischen Wertes der Fähigkeiten einer Person ist nicht nur für die Identität des Einzelnen, sondern auch für soziale Gruppen bedeutsam. Von wissenschaftlichen Akteuren anerkannt zu werden, formt ein Verhältnis zwischen den ‚Laien' und der Wissenschaft, in dem sich *Vertrauen* und *Verantwortung* als handlungsleitende Faktoren konkretisieren lassen. Dass es sich im Prozess der Anerkennung des Anderen ebenfalls um ein Machtverhältnis im Foucaultschen Sinne handelt, zeigt die Annahme, dass Macht nur auf freie Subjekte ausgeübt wird und nur insofern diese auch ‚frei' sind. In dieser Hinsicht muss der Akt der Anerkennung als Strategie gesehen werden, mit der Individuen das Verhalten anderer zu lenken und zu bestimmen versuchen. Denn Anerkennung heißt auch Bejahung, nicht unbedingt einer spezifischen Meinung oder Aussage, sondern die Affirmation als Subjekt, das legitimiert ist, eine Aussage zu treffen. Es ist unerheblich, ob ich einer Aussage eines anderen beispielsweise zustimme oder nicht, in dem Augenblick, wo ich ihn als berechtigten Gegenüber, als Diskussionspartner *anerkenne*, bestätige ich ihn in seinem Subjektstatus und bestätige mich selbst, in dem ich mich als Objekt aus der Perspektive des Anderen wahrnehme. Nur aus dieser Bezie-

hung, so Axel Honneth (1992), könne erst so etwas wie ein Bewusstsein entstehen.

Mehrfach wurde in der Analyse der Genealogie des Staates und des Subjekts die spezifische Rolle des Wissens für die Praktiken der Fremdführung hervorgehoben. Staatliche Programme, institutionelle Leitfäden und Verfahrenanweisungen, (real)politische Diskussionen und Verhandlungen artikulieren eine bestimmte Problematisierung aufgrund eines *Regime des Wissens* (DR: 246). Im Anschluss an die Darstellung des methodischen Instrumentariums soll der Diskurs um die Wissensgesellschaft dahingehend rekonstruiert werden, inwiefern in der Beschreibung der modernen Gesellschaften als Wissensgesellschaften bestimmte Momente hervortreten, die das Verhältnis von Individuum und Staat neu thematisieren und die Rolle des aktiven, selbstbestimmten Subjekts akzentuieren.

Dabei folge ich der Annahme der wissensbasierenden Aufstellung von staatlicher Programmatik. Zunächst als eine Einleitung in den Diskurs der Wissensgesellschaft wird die Frage nach der Funktion von gesellschaftsbeschreibenden Kategorisierungen anhand der schon etwas aus der Mode gekommenen Debatte um die Postmoderne gestellt. Hierbei gilt es zu untersuchen, inwiefern die Ausformulierung der Wissensgesellschaft sich als eine ‚postmoderne' Theorie präsentiert, die eine expertengebundene Autorität wissenschaftlicher Provenienz zugunsten der Anerkennung anderer Wissensformen, nämlich des sogenannten Laienwissens aufgibt.

5 Zur Methodologie der Dispositivanalyse

Im Folgenden soll das analytisch-methodische Instrumentarium skizziert werden. Dabei geht es zunächst um die methodologische Perspektive und der Frage, wie diese sich mit dem theoretischen Konzept Foucaults vereinbaren lässt. Deutlich sollte sein, dass das hier angestrebte Erkenntnisinteresse sich nicht auf eine Deskription gegenwärtiger gesellschaftliche Verhältnisse, wie sie im Begriff der Wissensgesellschaft und in der Analyse verschiedener Partizipationsformen vollzogen werden, beschränkt. Ebenso wenig geht es darum, eine normative Perspektive gegenüber den Spielarten partizipativer Verfahren einzunehmen, diese entweder als demokratiefördernde Instrumente des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu bejahen oder als inkludierende Herrschaftsmomente mit einer *scheinbaren Teilhabe* zu verdammen.

Der Untersuchung deliberativer Verfahren wie der hier im Mittelpunkt stehenden Bürgerkonferenzen gilt seit längerem die Aufmerksamkeit sozialwissenschaftlicher und politiktheoretischer Analysen, die die Erfordernisse, Konsequenzen, Potentiale und Risiken im Moment der partizipativen Technologiefolgeabschätzungen untersuchen.[1] Hoffnungen und Kritik teilen sich den Raum der theoretischen Reflexion, wobei zu der ersten Position auch solche einer eher ‚systemanalytischen' Beobachtungen zu zählen sind, die in der Tradition einer deskriptiven Soziologie normative Vereinnahmungen nach ihrem Selbstverständnis ablehnen.[2] Hier liegt die Ziel-

1 Vgl. u.a. Maasen; Kaiser 2006.

2 Solch eine Position vertritt beispielsweise Saretzki (1997), der an der Erfordernis der Neutralität wissenschaftlicher Expertisen gegenüber normativen Einflüssen festhält: „Wer eine Expertise erstellt, analysiert Probleme und formuliert Problemlösungsvorschläge. Ob diese Vorschläge von den Amts- und Mandatsträgern aufgegriffen und in verbindliche politische Entscheidungen umgesetzt werden, ist eine zweite Frage, die in der politischen Reali-

setzung in der Herausarbeitung der Verschränkungen von spezifischen Wissensformationen mit korrespondierenden ‚politischen' Handlungsanweisungen. Wie hängt die Zunahme deliberativer Verfahren mit einer gesellschaftlichen Transformation unter dem Schlagwort des Neoliberalismus zusammen. Stellt die Begrüßung der Partizipation als Antwort auf die eine diagnostizierte Wert- und Sinnkrise, ausgelöst durch Individualisierung und Pluralismus einen neuen Politikmodus da, der als neoliberale Programmatik Legitimationsprozesse effektiver gestaltet? Denn deliberative Politik operiert mit den Ressourcen *Verantwortung* und *Vertrauen* mit dem Ziel der Stärkung letztere durch die Akzentuierung erstere.[3] Die Verteilung der Verantwortung auf viele Schultern zieht eine *Politik der Vielen* nach sich, die im Allgemeinen als Demokratisierungsschub, als Durchsetzung einer „strong democracy" (Barber 1984) gedeutet wird. Hier wird hingegen gefragt, wie in der Perspektive der Gouvernementalität das Modell einer gesamtgesellschaftlichen Verantwortung mittels Partizipation zu verorten ist, die, um legitim, akzeptiert und anerkannt zu werden, als „Technologie der Freiheit" (Thomas Osborne) agiert und die Heterogenität unterschiedlicher Akteure und Ansichten zugunsten einer *verantwortlichen* und *verpflichtenden* Beteiligung an der Lösung von als gesamtgesellschaftlich konstituierten Problemlagen einebnet.

So sollen die Positionen und Stellungnahmen wie sie in dem Diskurs um die Wissensgesellschaft und zur Partizipation zu entdecken sind, dahingehend befragt werden, welche Konzepte der Gesellschaft in der dia-

tät nicht selten unabhängig von dem Beratungsprozeß und seiner Güte beantwortet wird" (Saretzki 1997: 279). Sicherlich ist es legitim, zwischen wissenschaftlichem Wissen und Expertise zu unterscheiden. Wissenschaftliches Wissen bezieht sich vielfach auf das Verstehen von Kausal-Beziehungen. Expertise hingegen beinhaltet konkrete Ratschläge in spezifischen Situationen. Wissenschaftliches Wissen ist immer auch Bestandteil der Expertise, denn der Ratschlag soll ein erfolgreiches Handeln gewährleisten und dieser Anspruch erfordert die Antizipation von Folgen (vgl. Horlick-Jones, De Marchi 1995). Die hier vorgenommene Trennung zwischen wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung und Beratung jedoch fällt hinter den Schlagabtausch des Positivismusstreits zurück und apostrophiert die Möglichkeit einer ‚wertfreien' Wissenschaft. Diese Vernachlässigung der „moralischen Ökonomien" einer Wissenschaft sieht dementsprechend die Ursachen für die Dissonanzen zwischen wissenschaftlichem Expertentum und nichtwissenschaftlicher Öffentlichkeit auch nicht in den nicht zur Deckung zu bringenden normativen Ansprüchen und Werthaltungen, sondern einzig und allein als kommunikatives Problem. Dieses wird dann entweder als Defizitmodell, als Unwissenheit und Uninformiertheit über Wissenschaft beschrieben oder unter eine mediale Fehlleistung der alleinigen Akzentuierung von wissenschaftlichen Kuriositäten oder des Eventcharakters (Infotainment) subsumiert (vgl. Junge; Ohlhoff 2004, Weingart 2003).

3 Vgl. Maasen; Kaiser 2006: 3.

gnostischen Beschreibung der Wissensgesellschaft implizit sind. Was sagt der wissenschaftliche Diskurs über die politische Gegenwart aus, wie wird in diesem die ‚Ordnung des Sozialen' konzipiert? Und wie wird die Rolle des Wissens, ja Wissen selbst thematisiert, da ja augenscheinlich das Wissen das für den gesellschaftlichen Wandel tragende Phänomen zu sein scheint. Daran anschließend, um der theoretischen Perspektive Foucault angemessen zu folgen, ist nach den Zusammenhängen von wissenschaftlichem Diskurs und politischer, handlungsleitender Praxis zu fragen. Eine politische Praxis reduziert sich nicht auf die institutionelle Ebene der Gesetzgebung, sondern meint auch den Niederschlag in Form von Veränderungen in mikro- und mesosozialen Beziehungen. Auf welche Art und Weise schlägt sich ein spezifisches Wissen in der ‚Alltagswelt' nieder? Wie wird auf eine bestimmte Problematisierung, wie sie der Diskurs um die Wissensgesellschaft hervorbringt, reagiert? Welche Techniken und Taktiken kommen zum Zuge in der Überschreitung von Diskurs- und Handlungsebene? Der dritte Fragenkomplex richtet seine Aufmerksamkeit auf die Entstehungsbedingungen moderner Subjektivität. Die vorliegende Arbeit fragt nach den aus dieser Verknüpfung entstehenden Praktiken, die ein spezifisches Subjekt konstituieren; in diesem Falle ein verantwortungsbereites und von dem Willen zur Teilhabe und Entscheidung geprägtes Subjekt. Welches Denken über den Menschen transportiert der Diskurs über die Wissensgesellschaft, wie schlägt sich selbiges in den Handlungsvollzügen nieder und wie konstituiert sich darin eine Subjekt, welches sich in Bezug zu diesen Problematisierungen setzen ließe?

Auf einen Nenner gebracht besteht also die Aufgabe darin, eine Analyse der politischen Programmatik mit den Formen der Subjektkonstituierung *rekonstruktiv* zu verschränken.[4] Diese Perspektive beinhaltet eine systematische Aufarbeitung des Diskurses um die Wissensgesellschaft, durch die die darin enthaltenen Akzentuierungen und Gewichtungen spezifischer Eigenheiten menschlichen Handelns ausgezeichnet werden sollen. Denn unabhängig von der Spezifik der Verwendung des Konzeptes ‚Wissensgesellschaft' ist zu beobachten, dass selbiges übergreifend von einer zunehmenden Bedeutung des Wissens als Ressource und Basis menschlichen Handelns ausgeht. In diesem Sinne sollen in der vorliegenden Arbeit jene Positionen nachgezeichnet werden, die die Veränderung bestimmter sozialer Strukturen prognostizieren und diese mit spezifischen normativen Stellungnahmen verbinden. In dieser Form wird der Begriff der Wissensgesellschaft zu einem *diskursanalytischen Stützpunkt*, von dem ausgehend nicht nur die politische Rationalität der Gegenwart rekonstruiert werden kann, sondern ebenfalls die damit verbundene konstitutiven Erwartungen

4 Vgl. Höhne 2003.

hinsichtlich einer entsprechenden Subjektivität. Von *der* Wissensgesellschaft genauso wie von *dem* Diskurs der Partizipation zu sprechen, mag zu vereinheitlichend klingen. Sicherlich kann man nicht von einem konsistenten *Modell* der Wissensgesellschaft reden, sie ist eher „ein lose geschnürtes Bündel von Diskursen [...], in denen unterschiedliche Aspekte zur Rolle des Wissens in einer von Informationstechnologien stark geprägten Welt verhandelt [...] werden“ (Treptow 2000: 23).

Jedoch erlaubt es der hier verwendete Begriff von Diskurs im Singular zu sprechen, vereint er doch verschiedene Haltungen und Positionen, die mit dem Begriff der Wissensgesellschaft hantieren. Die Bedeutung des Diskursiven besteht darin, dass sich mit einer diskursanalytischen Rekonstruktion des Begriffs der Wissensgesellschaft die politischen Effekte seines Einsatzes aufzeigen lassen. Denn es geht nicht darum den Wahrheitsgehalt der einen oder anderen Definition von Wissensgesellschaft zu prüfen, um sie dann zu verwerfen oder zu bejahen. Der Diskurs um die Wissensgesellschaft ist nach der Foucaultschen Perspektive für die Konfiguration einer symbolischen Ordnung zuständig, die die Ausbildung von Subjektivität ebenso determiniert wie die wissenschaftlichen Aussagen oder das Alltagswissen.[5] Allein hat die diskursanalytische Herangehensweise mit dem Problem zu kämpfen, zwar Formen gesellschaftlicher Strukturierung und dementsprechender Herrschafts- und Machtstrukturen aufzeigen zu können, die damit verbundenen Subjektivierungsprozesse aufgrund ihrer teilweisen „Sprachlosigkeit“ und Performanzorientierung jedoch nicht adäquat einholen zu können.[6] Aufgezeigt werden kann hingegen diskursanalytisch die *politische Programmatik*, wie vielfach in verschiedenen Studien zu Gouvernementalität gezeigt,[7] jedoch eine praxisorientierte Analyse von Subjektivierung auf der Ebene eines spezifischen Diskurses als Ausdruck einer politischen Rationalität ist eher die Ausnahme. So bearbeiten die diskursanalytisch orientierten Analysen vorwiegend ein Material, dass eine spezifische ‚Ordnung des Sozialen‘ als Zielvorstellung artikuliert und innerhalb dessen eine „programmatische Subjektvorstellung“ herausstellbar wird.[8] Das können Gesetzestexte, behördliche Anweisungen, wissenschaftliche Aussagen oder institutionelle Statements von Stiftungen, Vereinen oder sonstigen Organisationen sein. Das in diesem Untersuchungsmaterial auffindbare Subjekt ist „keine empirisch vorfindbare Entität, sondern die Richtung, in der Individuen verändert werden und sich verändern sollen“ (Bröckling 2002a: 178f.).

5 Vgl. Bublitz 2001: 27.
6 Vgl. Lemke 1997: 30.
7 Einen umfangreichen Überblick bieten u.a. Bröckling et al. 2000, Pieper; Rodriguez 2003.
8 So zum Beispiel die Arbeit von Waldschmidt (1996).

Zwar haben die Gouvernementalitätsstudien den Anspruch, jene Subpolitiken zu untersuchen, die unabhängig von einer souveränen Staatlichkeit wirken, fallen jedoch in ihrer Reduktion auf ‚Programmanalysen' selbst dem Wandel moderner Staatlichkeit zu Opfer und *überleben sich damit selbst*. Denn die Reduktion auf die Ebene der Programmatik reproduziert einen neuen „Machtzentralismus", der von einer Geradlinigkeit in der Vermittlung kollektiver oder individueller Subjektivitäten mittels der – ebenfalls reduktionistischen – Sprache konstatiert. Dabei gibt Foucault selbst ein frühes Stichwort zur Ausrichtung der methodologischen Perspektive, die sich insbesondere der Formen der (und darunter fällt auch der Bereich nichtdiskursiver Praktiken) realen Bedingungen widmen sollte. Sein Projekt der Geschichte der Sexualität fragte nach der Korrelation „zwischen Wissensbereichen, Normativitätstypen und Subjektivitätsformen" (GL: 10). Diese Fragestellung beinhaltet eine Vorgehensweise der *Analytik der Programme*, wie es die an ihn anschließenden Arbeiten der Gouvernementalitätsstudien auch tun. Foucault untersuchte die historisch kontingenten Ansichten der Medizin oder der Psychiatrie, insbesondere ihre Problematisierungen und Brüche. Ebenso interessierte er sich für die Analyse der Diskurspraktiken, die diese spezifischen Formierungen des Wissens mit entsprechenden Disziplinarpraktiken als ‚fremdobjektivierende' Machtverhältnisse[9] entstehen lassen. Die Leerstelle der Gouvernementalitätsstudien, „ob und wie sich diese Subjektformierungen in Praktiken einschreiben" (Pieper 2003: 155) ließ Foucault nicht unbeachtet, sein Spätwerk dient als „Untersuchung der Weisen, in denen die Individuen dazu gebracht werden, sich als sexuelle Subjekte anzuerkennen" (GL: 11). Mit der Akzentuierung auf die „Technologien des Selbst", auf die „Selbstobjektivierung", die Art und Weise, „in der ein Mensch sich selber in ein Subjekt verwandelt" (DR: 243), wird nicht nur der Bereich einer nichtsprachlichen Praxis analytisch einbezogen, sondern der später so häufig vertane Anspruch der Gouvernementalitätsstudien auf die Analyse der subjektiven Aneignung oder Verwerfung einer ‚politischen Programmatik' eingelöst.

5.1 Von Diskurs- und Machtanalyse zur Dispositivanalyse

An dieser Stelle eignet sich als analytisches Instrumentarium eine Analyse von Dispositiven. Der Dispositivbegriff wird von Foucault zur Kennzeichnung der Überlagerung von diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken

9 Vgl. DR: 243.

eingeführt. Die Dispositivanalyse verbindet die Analyse von Diskursen mit der von Macht, deutlich wird dadurch die Unmöglichkeit der Trennung von Wissen und Macht. Foucault reagiert damit auf die Feststellung, dass Macht- und Herrschaftsformen sich im Lauf der Geschichte entscheidend transformiert haben. So ordnet Foucault die streng hierarchisch ausgeübte Macht der Zeit feudaler Souveränität zu: Für dieses Verhältnis ist die These der Repression als politisches Kalkül ausreichend, doch wie ist der dynamische Machttyp, wie er im 17. und 18. Jahrhundert aufkommt, theoretisch zu fassen? Die politische Philosophie versucht neu, den Staat als kollektive Willensbekundung zu fassen. Diese angestrebte Demokratisierung von Herrschaft verabschiedet die feudale Souveränität, gleichwohl rollt aber nicht der Kopf des Königs, denn diese Demokratisierung wurde „von Grund auf von den Mechanismen des Disziplinarzwangs bestimmt“ (DM: 92). Foucault geht es keineswegs darum, diejenigen Beschreibungsmodelle, die die Transformation von Macht in der Neuzeit ebenfalls konzeptualisieren, zu verwerfen. Die Theorien ‚bürokratischer‘ oder ‚charismatischer‘ Herrschaft (Max Weber) verlieren ebenso wenig ihre Berechtigung wie die These der Verlagerung von Macht in Strukturen, jedoch vermögen sie nicht die Positivität und Produktivität derselben einfangen. Der die Souveränitätsmacht ablösende Machtyp wirkt nicht mit der Kraft des Schwertes, sondern durchdringt die Individuen, „eine der großen Erfindungen der bürgerlichen Gesellschaft“ (ebd.: 91). In dieser ist Macht zwar durchaus noch souverän, jedoch wirkt Herrschaft nun in den bürgerlichen Demokratien in den Erscheinungen, Verfahren, Taktiken auf den lokalen Ebenen mikrosozialer Beziehungen, in der Familie, am Arbeitsplatz etc.

Im Dispositivbegriff trifft sich die Archäologie und die Genealogie in der Analyse der Verschränkung von Wissen und Macht; Knoten, an denen Prozesse der Fremd- und Selbstkonstituierung von Subjektivität ansetzen. Subjektivierungen, unabhängig ob als Selbstführung ‚freier‘ Subjekte verstanden oder als Fremdführung durch die ‚Anrufung‘ (Louis Althusser) als politisch handelnder Agens, setzen bestimmte „Strategien von Kräfteverhältnissen“ voraus, „die Arten von Wissen unterstützen und von diesen unterstützt werden“ (Foucault 2003: 394). Das Dispositiv ist nach Foucault ein „heterogenes Ensemble“, das Diskurse, Institutionen, Apparate, Gesetze, wissenschaftliche Aussagen, administrative Maßnahmen etc. miteinander verbindet. Mit dieser Konzeptionalisierung wird nun der Schritt aus dem Bereich des Wissens vollzogen, das Nicht-Diskursive kann nun an das Wissen angeschlossen werden. Diese Erweiterung über den Bereich des *Sagbaren* umfasst nun auch das *Sichtbare*, von der Architektur des Gefängnisses bis zu sichtbaren sexuellen Praktiken. Diese Elemente des Sag- und Sichtbaren sind keineswegs statisch, sondern unterliegen Verschiebungen; sie sind einem gemeinsamen „strategischen Imperativ“ (DM: 120) untergeordnet. Als Beispiele für Diskursformationen, die in Dispositiven

aufgehen, nennt Foucault u.a. Wahnsinn und Sexualität. In diesen sind Macht, Recht und Wahrheit verknüpft und Praktiken institutionalisiert, die das menschliche Begehren (*désir*) befriedigen und auf einen gesellschaftlichen *Notstand* (*urgence*) reagieren.[10] Bei der Justiz z.B. bildet das Dispositiv die Gesamtheit der modernen rechtsstaatlichen Pflichten aus. Es gibt dem Rechtszeichen seinen aktuellen Inhalt. Macht, Recht und Wahrheit sind abstrakte Formen, die zu unterschieden sind, aber institutionell wirken sie zusammen. Die Macht hingegen schafft die Handlungsdisposition, das Recht hat einen verpflichtenden Status, nämlich zur konkreten Tat, und Wahrheit orientiert diese Pflichten mit der Folge, „daß wir von der Macht gezwungen werden, die Wahrheit zu produzieren; sie fordert es, sie braucht sie, um zu funktionieren: wir müssen die Wahrheit sagen, wir sind gezwungen oder dazu verurteilt, die Wahrheit zu bekennen oder sie zu finden“ (DM: 76).

Die Entstehung eines Dispositivs ist unabdingbar an die gegebenen ‚Problematisierungen‘ einer Gesellschaft gekoppelt. Der Diskurs um die Wissensgesellschaft, wie er in den Wissenschaften bzw. in seiner Übersetzung auf eine politisch-administrative Ebene geführt wird, konzipiert bestimmte Notwendigkeiten, mit denen auf einen ‚Notstand‘ reagiert werden muss. Allerdings gibt es in der Reaktion auf bestimmte gesellschaftliche ‚Notlagen‘ keine zentrale Steuerung, es existiert kein vorgängiges Subjekt, das wissend und strategisch agierend bestimmte Positionen forciert und andere abschwächt, denn „die Leute wissen, was sie tun; häufig wissen sie, warum sie das tun, was sie tun; was sie aber nicht wissen, ist, was ihr Tun tut“ (Foucault, zit. n. Dreyfus, Rabinow 1994: 219). Das Handeln der Subjekte fixiert und finalisiert sich in Bezug auf ein gesellschaftlich konstituiertes Ziel, und das Subjekt selbst entsteht als ein den Regeln der Norm folgender Effekt, jedoch bedingt diese Norm, die für Foucault von den neuzeitlichen Wissenschaften getragen ist, das Konzept von ‚Wahrheit‘; also um ein Angebot der Kongruenz von Wissen und Welt: Die Wahrheit ist von dieser Welt; in dieser wird sie aufgrund vielfältiger Zwänge produziert und verfügt über geregelte Machtwirkungen. Jede Gesellschaft hat ihre eigene Ordnung der Wahrheit, ihre ‚allgemeine Politik‘ der Wahrheit: D.h. sie akzeptiert bestimmte Diskurse, die sie als wahre Diskurse funktionieren lässt; es gibt Mechanismen und Instanzen, die eine Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen ermöglichen und den Modus festlegen, in dem die einen oder anderen sanktioniert werden; es gibt bevorzugte „Techniken und Verfahren zur Wahrheitsfindung“ (DM: 51).

Wer in der Moderne über das Potential verfügt, Wahrheit zu konzeptionalisieren, also Aussagen als ‚wahr‘ zu klassifizieren, sollte deutlich ge-

10 Vgl. AdW: 125.

worden sein: Die Ausbildung der Wissenschaften als Instrument moderner Wahrheitserzeugung war „eine Bedingung für die Herausbildung und Entwicklung des Kapitalismus“ (ebd.: 54).[11] Durch die Erfordernisse der sich entwickelnden bürgerlich-industriellen Gesellschaft stellen die Wissenschaften die Basis zur Konstituierung eines Subjekts, das nicht nur normiert ist, sondern welches auch das Versprechen erhält, mit sich selbst identisch zu sein.

Die Modellorientierung der modernen Humanwissenschaften drückt sich in deren Suche nach ‚natürlichen‘ Merkmalen, Regelungen und Prozessen aus, das Abweichende hingegen erscheint als Marginalie von der Norm, für deren ‚Eingemeindung‘ eine Reihe von sozialtechnischen Maßnahmen wie die Psychiatrie, das Gefängnis, die Klinik, das Arbeitshaus oder die Kaserne zur Verfügung stehen. Wissenschaftliches Wissen wird dadurch nicht allein zum Träger oder Agenten der Macht, es ist vielmehr selbst insofern machtvoll, weil es den Ausgangspunkt für ‚Normierungen‘ darstellt, die durch den Anspruch auf ‚Wahrheit‘ bzw. ‚Objektivität‘ jeglichen moralischen Impetus von sich weisen.

5.2 Die Praxis der Dispositivanalyse

Ausgangspunkt jeder Dispositivanalyse, die immer nur fragmentarisch zu leisten ist, ist die Annahme einer beobachtbaren Positivität, wie es bestimmte, allgemein akzeptierte Verhaltenweisen und ein gegebenes Wissen sein können. Die Fragen richten sich nun nicht auf den Wahrheitsgehalt des beobachtbaren Wissens oder ob bestimmte Alltagsgewissheiten wie die, dass man als Staatsbürger moralisch verpflichtet ist, an der Stärkung des Gemeinwesens teilzuhaben, *ideologisch* verbrämt seien. Sondern die Dispositivanalyse fragt nach den grundlegenden Akzeptanzbedingungen von Sinn und Bedeutungen, mit denen Welt und Wirklichkeit beschrieben werden.

Die Verflechtungen von wissenschaftlichem Wissen, sozialpolitischen Maßnahmen und damit verbunden einer ‚Moralisierung‘ von spezifischen Entitäten, zu denen das Subjekt sich selbst ins Verhältnis setzt, bilden ein

11 Am Beispiel der Entstehung der Wissenschaft der Physiologie können Sarasin und Tanner (1998) zeigen, wie ein wissenschaftliches Wissen in „Wechselwirkung mit sozioökonomischen Bedingungen, gesellschaftlichen Interessen und kulturellen Deutungsmustern“ (9) einen der Industrialisierung des 19. Jahrhunderts entsprechenden Arbeiterkörper entwirft. So führten die Ansprüche der systematisierten Fabrikarbeit zur Suche der Physiologie nach „Regelmäßigkeiten, normalen Funktionszusammenhängen, durchschnittlich möglichen Leistungen und Häufigkeitsverteilungen“ (36).

Dispositiv, das die Bedingungen für die Akzeptanz von Wissens- und Machtformationen ausbildet.

Angenommen werden muss als methodologische Perspektive, dass *Partizipation* als ein Dispositiv gelten kann, das durch eine Vielzahl von Elementen gebildet wird. Die Problematisierung von Partizipation muss also danach fragen, inwiefern Formen der Teilhabe des Einzelnen in unterschiedlichen Elementen thematisiert werden. Gezeigt werden muss, welche Bereiche des Gesellschaftlichen von dem Diskurs um Partizipation erfasst sind. Dieses „Wuchern der Diskurse" aus diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken hat nicht nur parlamentarische Debatten und Gesetzesvorhaben initiiert, sondern auch deren sozialwissenschaftliche Begleitung, nicht nur auf der Ebene der Umsetzung, sondern auch in den Vorstellungen einer Anthropologie, die den Menschen als gemeinschaftsfähiges und gemeinschaftswilliges Wesen fasst.

Gleichwohl kann das Erkenntnisinteresse einer Dispositivanalyse sich der Frage nähern, auf welche „Probleme" die Diskurse um die Wissensgesellschaft und Partizipation reagieren. Welcher ‚Notstand' oder ‚Krise' kann hinter den Problematisierungen ausgemacht werden? Und wie sind die Praktiken der gesellschaftlichen Teilhabe zu analysieren, die auf einer spezifischen Wissen-Macht-Konstellation beruhen? Denn die in den Diskursen um Partizipation entstehende Wissens-Ordnung, die gleichzeitig auch auf einem Wissen beruht, beschränkt sich nicht auf die Lenkung kommunikativer Akte, „sondern das darin enthaltene Wissen konstituiert auch auf der Ebene des Alltagshandelns der Subjekte gleichsam *pragmatisch* ‚Wahrheit' (und wird damit zu gesellschaftlicher Wirklichkeit)" (Schneider 1999: 82, Hervorh. i. O.). Teil des Konzeptes der Dispositivanalyse, wie es hier verfolgt werden soll, muss dementsprechend die Analyse der ‚Problematisierungen' sein, auf die ein Dispositiv antwortet. Ein öffentlich diskutiertes Thema ist allerdings noch lange keine Problematisierung, sondern der Sachverhalt muss als ‚Problem' erscheinen. Daran anschließend muss ein Thema ‚konkretisiert' werden, durch die Herstellung eines relevanten Bezugs, einer individuellen oder kollektiven Betroffenheit und der Konzeptualisierung in einem größeren Sinnzusammenhang, der handlungsorientiert wirksam werden kann.

Wie hängen also die Thematisierung eines gesellschaftlichen Wandels, wie er sich in der Konstatierung einer Wissensgesellschaft niederschlägt, mit dem Aufkommen auf die Förderung von Partizipation gerichteter politischer Institutionen zusammen?

Der Anspruch der vorliegenden Arbeit besteht nicht nur in der Beschreibung der dem Diskurs der Wissensgesellschaft zugrunde liegenden Gouvernementalität, also den gesellschaftsformenden Kräften, sondern es wird nach dem Niederschlag der damit verbundenen Konzeptionen von Teilhabe und Verantwortlichkeit in einer bestimmten Subjektform gefragt,

dem *verantwortungsbewussten* und *partizipierenden Bürger*. Um diesen Transmissionsprozessen in beiden Polen gerecht zu werden, soll im Rahmen der Dispositivanalyse die programmatische Rationalität des Diskurses um die Wissensgesellschaft anhand exemplarischer Schriften nachvollzogen werden. Um die enge Verknüpfung zwischen der Formation des Wissens mit den Konzepten der Normativität und Rechtssprechung unter dem Signum einer apostrophierten Zunahme von ‚Wissen' als Ressource zur Genüge herauszustellen, sucht die Analyse der politischen Rationalität nach den Schnittstellen von Wissen und Macht an exponierter Stelle: Zusätzlich werden parteipolitische Stellungnahmen, parlamentarische Schriftsetzungen, öffentlichkeitswirksame Statements oder Dokumentationen von Veranstaltungen herangezogen. Einsichtig sollte sein, dass der Textkorpus als Materialgrundlage, die den Diskurs der Wissensgesellschaft abbilden soll, notwendigerweise begrenzt bleiben muss. Nicht jede Aussage zur Wissensgesellschaft kann hier dokumentiert werden und als Bestandteil der genealogischen Rekonstruktionsarbeit aufgenommen werden. Nur perspektivisch kann an den markantesten Schriften die Bandbreite der Problematisierungen erfasst werden, jedoch lassen sich spezifische ‚Verdichtungen' (Marianne Pieper) des Diskurses ausweisen, die ‚Wissensgesellschaft' als Ausdruck eines tief greifenden sozialen Wandels akzentuieren und die Eingang in (real-)politische Handlungsoptionen finden. Jedoch gewinnt der Artikel einer Tageszeitung, die Parteitagsrede, das Informationsblatt einer Bürgerinitiative eine philosophischen oder sozialwissenschaftlichen Aussagen ebenbürtige Relevanz. Durch die Heranziehung zusätzlicher Diskurselemente, die nicht eindeutig einem universitären, sozialwissenschaftlichen Bezug zuzuordnen sind, soll ebenfalls einer Kritik an den Gouvernementalitätsstudien von vornherein offensiv begegnet werden. Diese bemängelt die Reduzierung auf die „ernsthaften Aussagen", die „serious statements" (O'Malley et al. 1997) in der Analyse der offiziellen Programmatik. Zu wenig würden die Untersuchungen die soziale Praxis alltäglicher Handlungen als ‚Empfänger' und konstitutive Zielscheibe politischer Programmatik beachten. Um dem zu begegnen, werden „everyday statements" berücksichtigt, von unterschiedlichen Akteuren, u.a. Verbandsvertreter, Politiker, Journalisten etc. Auch hier gilt es, sich des eingegrenzten Rahmen bewusst zu sein, es können jeweils nur kleine Ausschnitte von ‚Alltagsdiskursen' in die Analyse einbezogen werden, um die Wirkungsweise der Technologien des Regierens zu verdeutlichen. Trotzdem soll der Forderung, die Verbindungen von politischer Rationalität und sozialer Alltagswelt schärfer in den Blick zu nehmen, in dieser Erweiterung des Materialkorpus über soziologische Gegenwartsbeschreibungen hinaus, entsprochen werden.

Die Erstellung eines Gesamtbestandes von einschlägiger Fachliteratur zum Diskurs der Wissensgesellschaft erfolgte über Schlag- und Stichwort-

suche über Bibliotheken und über Online-Medien. Datenbankanfragen ergaben diejenigen Monographien, Artikel aus Zeitschriften oder Tagungsbänden, die sich mehr oder weniger mit dem Thema Wissensgesellschaft befassten. Sehr häufig bildet ‚Wissensgesellschaft' einen übergeordneten Rahmen für ein spezifisches Sub-Thema beispielsweise *Bildung und Lernen*,[12] innerhalb dessen jedoch Wissensgesellschaft als ‚Tatsache' stehen bleibt und nicht weiter problematisiert wird. Weitere Schriften aus diesem größtenteils soziologisch geführten *Expertendiskurs* ergaben sich aus der Sichtung von Literaturverzeichnissen, Fußnotenverweisen und entsprechenden Zitationen. Mit der Rekonstruktion verschiedener Theorieansätze zur Wissensgesellschaft wurde nach den normativen Setzungen gefragt, die diese in Bezug auf das Handeln der Individuen, auf das Subjekt selbst festsetzen. Für mich ist die Rekonstruktionsarbeit an diesen spezifischen Gesellschaftstheorien auch eine Arbeit an einem *empirischen* Material, denn es geht nicht darum, die Adäquatheit solcher Theorien hinsichtlich ihres Wirklichkeitsbezuges zu erörtern, also eine klassische Theoriearbeit zu leisten und auf die Widersprüche oder Schlüssigkeiten der Ansätze zu verweisen, sondern in ihnen drücken sich Vorstellungen über eine soziale Ordnung aus, die großen Einfluss auf die Wahrnehmungsweisen der Individuen haben und darüber hinaus größtenteils Bestandteil einer politischen Programmatik sind. Diese gilt es herauszuarbeiten und in Bezug zu den Konstitutionsleistungen moderner Subjektivität zu stellen.

Um nachzuvollziehen, wie sich die in der politischen Programmatik impliziten Anforderungen und Weisen der ‚Führung' auf der Ebene der Subjekte niederschlagen, werden exemplarisch in einem zweiten empirischen Teil Formen der Subjektivierung vor dem Hintergrund der Anforderungen bzw. Problematisierungen des Diskurses um die Wissensgesellschaft vorgestellt. Hier richtet sich die Perspektive auf das Individuum selbst und es wird nach dem Vollzug des Entwurfs als politisches Subjekt in Korrespondenz zur Programmatik der Wissensgesellschaft gefragt. Zur Rekonstruktion dieser Subjektivierungsprozesse wurden Interviews mit 12 Teilnehmern von drei Bürgerkonferenzen zu biomedizinischen Themen geführt, um exemplarisch zu prüfen, inwiefern das Paradigma der neoliberalen Gouvernementalität nach ‚selbstbestimmter Führung' nicht nur im Bereich der Ökonomie als hegemoniale Forderung auftritt, sondern auch in anderen gesellschaftlichen Feldern zum Tragen kommt. Innerhalb eines Jahres wurden in ganz Deutschland mittels eines Leitfaden gestützt, teils mehrstündige Interviews geführt. Befragungen mittels mündlichen oder schriftlichen Interviews gelten als standardisierte Verfahren der empiri-

12 So zum Beispiel die Beiträge des OECD/CERI-Regionalseminars für deutschsprachige Länder (Hg.) (2002): Lernen in der Wissensgesellschaft. Innsbruck: Studien Verlag.

schen Sozialforschung. Das Instrument des Leitfadens wurde in der Konzeption der vorliegenden Arbeit deshalb ausgewählt, da nach den Selbstentwürfen und nach der Selbstwahrnehmung gefragt werden sollte, die die Prozesse der Subjektkonstituierung spiegeln.

Ein Allgemeinplatz ist sicherlich die Voraussetzung bei der Erfassung von Subjektivierungsprozesse über das Verfahren des Interviews, nämlich dass die „forschungsrelevanten Themen auch tatsächlich angesprochen werden" (Schnell, Hill, Esser 1999: 355). Deshalb wurden für den zweiten empirischen Teil Fragen entworfen, die die spezifische Situation der Befragten als Teilnehmer einer Bürgerkonferenz berücksichtigten. Bei der Zusammenstellung der Fragen orientierte ich mich u.a. an den Verfahren des *fokussierten Interviews*, dass die Erfassung von Situationsdefinitionen aus der Sicht der Interviewten ermöglicht. Herausgearbeitet werden sollten damit die spezifischen Bestandteile und Bedeutungen, die der Interviewte als bedeutsam erachtete. Bedingung dafür ist eine möglichst offene Frageform, die wenige Vorgaben macht. Im Mittelpunkt steht dabei die „retrospektive Introspektion" (Flick 1999: 95), da die Befragten ein „Ereignis" reflektieren und sich selbst dazu in Bezug setzen.

Der Anspruch der qualitativen Analyse besteht in der produktiven Erschließung von Sinn durch die Praxis: „Das Ziel der Grounded Theory ist es, eine Theorie zu generieren, die ein Verhaltensmuster erklärt, das für die Beteiligten relevant und problematisch ist" (ebd.: 65). Die Strukturierung der vorliegenden Arbeit folgt diesem Verständnis, die theoretische Auseinandersetzung mit Partizipation rekurriert nicht ausschließlich auf den sozialwissenschaftlichen Diskurs um die Wissensgesellschaft, in dem die Forderung nach der Beteiligung von Laien explizit erhoben wird, sondern speist sich aus der Praxis der Problematisierungen der Interviewten. So fußt beispielsweise die Strukturierung des Kapitels zur Begründung der Partizipation auf den Problematisierungen des Wissens- und Demokratiedefizits und der damit verbundenen Skepsis gegenüber Wissenschaft und Politik (genauer: des Misstrauens in die Akteure) der Befragten. Auch in den sozialwissenschaftlichen Texten zur Wissensgesellschaft lassen sich solche Begründungszusammenhänge entdecken und können mit den Interviews kurzgeschlossen werden. Damit soll gezeigt werden, inwiefern die zur Partizipation aufgerufenen Subjekte der Wissensgesellschaft sich jene Subjektivität aneignen, die im Diskurs um die Wissensgesellschaft angelegt ist und Eingang in eine ‚politische Programmatik' gefunden hat.

6 Der Diskurs um die Wissensgesellschaft

In den vielfach vorgenommenen Etikettierungen der Gegenwart gewinnt das Label der Wissensgesellschaft schon seit längerem eine zunehmende Reputation. Die Wissensgesellschaft ist in vielen Mündern, als Zeitdiagnose oder Zukunftsperspektive, als paradigmatische Überschrift von Projektanträgen und mittlerweile auch als Programmatik (real)politischer Zielsetzung. Nach der Erlebnis- (Gerhard Schulze), Risiko- (Ulrich Beck), Netzwerk- (Manuel Castells) oder Multioptionsgesellschaft (Peter Glotz) erfährt die Wissensgesellschaft (u.a. Nico Stehr, Helmut Willke) einen breiten Einzug in nicht nur sozialwissenschaftliche Analysen, sondern auch in parteipolitische Ausrichtungen und Zielsetzungen oder als sinnstiftendes Moment von politischen oder marktwirtschaftlich orientierten Institutionen. Das mag an der semantischen Qualität von ‚Schlagwörtern' im Allgemeinen liegen, lassen sich doch damit Aufmerksamkeiten forcieren und politische Handlungsoptionen verbinden.[1]

Häufig wird davon gesprochen, dass die Wissensgesellschaft das Informationszeitalter ablöse,[2] einen Diskurs, der in seiner technischen Ausprägung eng kooperiert mit den Annahmen von Virtualität, Fragmentalität oder Pluralität, eben jenen Beschreibungsmodi, die allgemein unter dem heute wenig gebräuchlichen Stichwort ‚Postmoderne' verhandelt werden. Ebenso beständig wird das Informationszeitalter mit der Wissensgesellschaft in eins gesetzt: als Zielvorstellung oder als schon erreichter und nun zu gestaltender Zustand. Allen Verwendungen gemein ist die Annahme einer weiteren Umdrehung auf der ‚Uhr' des sozialen Wandels, der von der

1 In diesem Sinne ist der Begriff der Wissensgesellschaft ideologisch aufgeladen, zum Beispiel in der Perspektive zukünftiger Bildungspolitik (vgl. Böhme 2001: 27).

2 Vgl. u.a. Kübler 2005: 16-20.

Bedeutsamkeit her wie die Industrialisierung des 19. Jahrhunderts oder die kopernikanische Wende zu gewichten sei.

Dass sich das Wissen in einer Gesellschaft und die dazugehörige Wissenskultur (Johannes Fried) von den jeweiligen konkreten Gegebenheiten ableiten, ist keine Neuigkeit. Ebenfalls nicht sonderlich überraschend ist die Annahme der zeitgenössischen sozialwissenschaftlichen Wissenschafts- und Technikforschung, dass auch der spezifische Bereich der Wissensproduktion von Wissenschaft nicht den Regeln einer als *objektiv* verstandenen ‚Vernunft' oder der wissenschaftlichen Rationalität folgt, sondern konkreter Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse ist, die wiederum auch eine Geschichte haben.[3] Davon ausgehend, soll im Folgenden der Zusammenhang zwischen den Annahmen eines sozialen Wandels unter der Regie von Wissenschaft und Technik und der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung beleuchtet werden.

Mit jenem sozialem Wandel, der durch die Begriffe Postmoderne, Informations- oder Wissensgesellschaft, Neoliberalismus, die Globalisierung und Postfordismus[4] gekennzeichnet wird, werden eine Reihe von Versprechungen, Visionen, Utopien und Dystopien transportiert, die die Konzeptionen von Subjektivität, die Prozesse der Individualisierung und die damit verbundenen Vorstellungen und Annahmen über *das Soziale* auf den Prüfstand stellen. Zur Disposition steht in der Theoriebildung des sozialen Wandels immer auch eine (konstruierte) *Anthropologie*, die Anforderungen an das Individuum, sein Verhältnis zu staatlicher und eben auch wissenschaftlicher Souveränität formuliert, und daraus ableitend die impliziten Vorstellungen von ‚Freiheiten' und ‚Abhängigkeiten' aus sozialen Zusammenhängen, in denen das Individuum steht und über die es sich als Subjekt konstituiert und konstituiert wird. In diesem Sinne wird das Wissen über Gesellschaft, die sozialphilosophischen Reflexionen, politiktheoretischen Eruierungen und deren Niederschlag in der Programmatik des Regierungshandelns selbst zum Objekt eines analytischen Erkenntnisinteresses, das „Wissen über Wissen" aus der Beobachterperspektive zweiter Ordnung (Niklas Luhmann) hinsichtlich seiner handlungsorientierenden Präferenzen *gewinnt*.[5] Eine Analyse der gegenwärtigen sozialen Verhältnisse und des sozialen Wandels – auch in der kleinteiligen Beschreibung – in der Beobachtung mikrosoziologischer Verschiebungen oder in Beschreibungsmodellen der Makroebene kann sich nicht auf einen äußeren Standpunkt gegenüber einer zu beschreibenden sozialen Wirklichkeit berufen. Als Teil des gesellschaftlichen Diskurses (re)produziert die sozialwissenschaftliche Diagnose gesellschaftliche Wirklichkeit ebenso wie christ-

3 Vgl. Weingart 2001: 39-54, ebenso Daston 1999, 2001.
4 Vgl. Jessop 2002: 95ff.
5 Vgl. Luhmann 1990: 85ff.

demokratische oder sozialdemokratische Parteiprogramme, Leitlinien ökonomischer Verbände oder Forderungen sozialer Interessensgruppen. Sie ist also nicht nur Beobachterin, sondern wird gleichfalls zur konstitutiven Prognosewissenschaft, die Entwicklungstendenzen vorhersagt, Orientierungen vorgibt und zu einem „handlungsanleitenden" Wissen wird bzw. selbiges produziert. So kennzeichnet der Rückgriff auf die *Wissensgesellschaft* in den sozial-, politik- oder erziehungswissenschaftlichen Perspektiven nicht nur die Annahme von Veränderungen zum Beispiel im ökonomischen Sektor (Verabschiedung von den Produktionsformen der industriellen Gesellschaft), sondern auch einen prognostischen Aufruf in Form der wissenschaftlichen Expertise, wie Bildung, Politik und Kultur etc. neu zu gestalten seien, um diesen Anforderungen der Wissensgesellschaft adäquat zu begegnen.[6] Wissenschaftliche Expertise und Analyse werden dadurch zu Elementen politischer Programmatik, nicht nur in Form der Stützung (real)politischer Forderungen, sondern auch durch ihre Wirkmacht als ‚objektives' Wissen, das eine gesellschaftliche Ordnung stabilisiert.

Im Folgenden soll der Diskurs um die Wissensgesellschaft dahingehend untersucht werden, inwiefern er Prämissen der so genannten ‚Postmoderne' beinhaltet, die spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf die spezifische *Neukonstellation von Subjektivität* verweisen und bestimmte Ansprüche an das Subjekt formulieren. Dabei wird, das sei vorweggenommen, eine bestimmte Form der *Befreiung* versprochen, die im Prinzip ebenfalls im Diskurs über die Wissensgesellschaft artikuliert wird. Entgegen einer politischen, religiösen, ethischen und ästhetischen Eindimensionalität von Wahrheitsansprüchen akzentuiert das postmoderne Denken einen „extreme[n] Pluralismus" (Zima 1997: XIII), der Subjektivität nur in Form der individuellen Selbsterkenntnis als alleinige ‚Wahrheit' anerkennt und sich gegen jegliche Metanarrative wehrt, die eine anthropologische Bestimmtheit vorzugeben suchen. Dieser quasi aufklärerische Impetus, den sich postmoderne Denker auf ihre Fahnen schreiben, arbeitet mit spezifischen Freiheits- und Selbstbestimmungshoffnungen, die eine radikale Individualisierung und Entgrenzungen von tradierten, bindungserhaltenden Institutionen versprechen und die diese als Chancen auf Befreiung und eine erneute ‚Aufklärung' artikulieren. Das Ergebnis ‚postmodernen Denkens' hinsichtlich des Wandels von Subjektivität ist die reflexive Wendung auf das eigene Ich, eine „Bastelexistenz" (Ronald Hitzler), die die individuelle Überwachung und Gestaltung des eigenen Lebensvollzugs erzwingt. Diese postmoderne Art der Individualisierung ist keineswegs eine verstärkte Individualisierung, sondern eine neue Form der Vergesellschaftung, die auf einer vermehrt reflexiven, auf eigenen Deutungen

6 Vgl. Fücks; Poltermann 2003, Gerlof; Ulrich 2006.

und Wertungen aufbauenden „Selbstherstellung der eigenen Biographie“ (Eberlein 2002: 132) aufbauen. Aus dieser Konzeption erschließt sich ohne weiteres die Gleichzeitigkeit von Zwang und Freiheit, der sich gegenwärtige Subjektivitäten ausgesetzt sehen. Der Wegfall tradierter Autoritäten und die Zuschreibung von strukturellen Gefährdungen als individuelles Risiko oder Versagen sind semantische Koppelungen, die theoretische Reflexion der Gegenwart (Postmoderne und Wissensgesellschaft) mit einer speziellen politischen Praxis (neoliberale Gouvernementalität) verbinden. Hier ist nun danach zu fragen, welche gesellschaftliche und anthropologische Perspektive der Begriff der Wissensgesellschaft innerhalb des Spannungsfeldes von Individualisierung und Standardisierung eröffnet. Wie ist die Rede vom „emanzipatorische[n] Potential der ‚Wissensgesellschaft‘, „die entscheidend auf den Willen und die Befähigung der Menschen zu Selbstbestimmung und Selbstorganisation setzt“ (Fücks; Poltermann 2003: 10f.) einzuordnen in Bezug auf die Konzeption von Subjektivität und dessen Verhältnis zu (staatlichen oder wissenschaftlichen) Souveränitäten? Wird also, kurz gefragt, die Wissensgesellschaft in wissenschaftlichen und gesellschaftsreflektierenden Diskursen als eine ‚postmoderne‘ Gesellschaft konzipiert, die in den vergröberten Kategorien des postmodernen Denkens eine immanente Pluralität aufweist und die Eröffnung neuer Freiräume individuellen Handelns verspricht? So sprechen einige Prognosen von der Minimierung staatsinterventionistischen Spielraums und spezifischen Verschiebungen der Machtkonstellationen in den gegenwärtigen ‚westlichen‘ Gesellschaften. Traditionelle autoritäre Institutionen wie Kirche, Staat, Militär würden an Einfluss verlieren zugunsten vergleichsweise kleinerer gesellschaftlicher Gruppen, deren Handlungskapazitäten zunähmen.[7] Auch die Wissenschaften, begriffen als wahrheitsorientierte und -formulierende Instanzen verlieren zunehmend an ihrer autoritativen Kraft, besonders die Differenz zwischen Experten und Laien und der damit einhergehenden Grenzziehung zwischen objektivem Wissen und subjektiver Meinung gilt hierbei als hybride Trennung, deren historische Funktionalität zunehmend umschlägt in die Berücksichtigung weiterer partikularer Interessen. Damit verbunden ist die Konstatierung der Gefährdung des sozialen Status Quo, einer „Zerbrechlichkeit der Gesellschaft“ (Stehr 2001).

Hier klingt schon ein erster skeptischer Zug durch, der auf eine Unvereinbarkeit der gestiegenen Handlungsmöglichkeiten mit den tradierten Formen staatlicher Lenkung, die anscheinend auf eine Eindeutigkeit sozialer Strukturen angewiesen ist, verweist. Staatliche Regulierung und administrative Planung stehe im Gegensatz zu den sich ergebenden Chancen politischer Partizipation, aber unter dem Risiko, dass unter dieser Span-

7 Vgl. u.a. Stehr 2001: 10.

nung Regieren zur Unmöglichkeit werde.[8] Jedoch verweisen andere Stimmen auf den disziplinierenden und kontrollierenden Impetus derjenigen Vorstellungen der Wissensgesellschaft, die selbige als gesellschaftliches und individuelles ‚Unternehmen' betrachtet, innerhalb dessen es um die konkrete und rationale Verwertbarkeit und Vermarktung von ‚Wissen' geht.[9] Insbesondere der Aufruf zur privaten Förderung des ‚Humankapitals' durch (Selbst-)Bildung und die dadurch versprochene Effektivierung und Erweiterung des individuellen Möglichkeitsrahmens müssen als strategischer Anforderungen der neoliberalen Gouvernementalität angesehen werden.[10]

Es soll im Folgenden nicht darum gehen, eine Definition der Wissensgesellschaft abzugeben und auf die Defizite oder Verfehlungen anderer Theorieansätze zu verweisen. Ebenso wenig kann es mit Foucault darum gehen „die Realität solcher Erscheinungen zu leugnen" (Foucault 1996: 179f.). Vielmehr interessiert an diesem Diskurs über die Wissensgesellschaft, inwiefern der soziale Wandel als ‚Wandel des Wissens' konzipiert wird und wie der Prozess von Subjekt- und Gesellschaftskonstitution innerhalb dieser Transformationen angemessen zu erfassen ist. Denn der Diskurs der Wissensgesellschaft ist derzeit der aktuelle Bedeutungshorizont, der die Einlösung der Aufgabenstellung der Aufklärung verspricht und als die Erfüllung der Utopie einer ‚menschlicheren' Gesellschaft ausgelegt wird:

> Die Wissensgesellschaft eröffnet neue Handlungsmöglichkeiten und neue Lebenschancen: Mit der Wissensgesellschaft rückt der Mensch nicht an den Rand, sondern ins Zentrum des Geschehens – nicht als Objekt, sondern als Subjekt: der Mensch mit der Fülle seiner Fähigkeiten und Talente, seiner Begabungen und Berufungen. Es geht beim Wandel zur Wissensgesellschaft nicht nur um Wett-

---

8 Vgl. Stehr 2000.

9 Vgl. Holland-Cunz 2005.

10 Anhand des Wandels des Bildungsbegriffs lässt sich einerseits die Erweiterung individueller Möglichkeiten ablesen, andererseits jedoch auch deren Disziplinierung. So ist im Bildungsdiskurs das Aufweichen tradierter Grenzziehung wie sie in der festen Ordnung der Lehrer-Schüler-Beziehungen bestanden, ebenso zu beobachten wie ganz allgemein der Integrationsverlust von einem einheitlichen Wissen, „im Sinne von Werten, Normen, Weltwissen oder Interpretationsweisen" (Höhne 2003: 91). Auf der anderen Seite wird die Stärkung der individuellen Kompetenzen und Schlüsselqualifikationen zum bildungspolitischen Pflichtprogramm erhoben, dem nicht nur pädagogische Institutionen folgen sollen, sondern auch der individuelle Lebensentwurf, der ein ‚lebenslanges Lernen' beinhalten soll (vgl. z.B. Volkholz 2006). Die Bildung des Menschen als Investition in ein Humankapital ist eine mittlerweile durchaus verallgemeinerungsfähige Vorstellung, unabhängig von der politischen Positionierung (vgl. Gerlof 2006: 208).

bewerbsfähigkeit, sondern um die Dimensionen des Menschlichen: um Freiheit, Individualisierung, Selbstverantwortung und Persönlichkeitsentwicklung (Rüttgers 1999: 13).

Der Diskurs der Wissensgesellschaft, der sich seit einiger Zeit aus einem wissenschaftlichen *Inner Circle* auf alle Bereiche des Gesellschaftlichen erstreckt und eine dementsprechende Reichweite erlangt, muss als eine Weise der ‚Problematisierung' analysiert werden, die nicht nur zur Kennzeichnung von gesellschaftlichen Umbrüchen dient, sondern innerhalb derer es evident und selbstverständlich unterstellte Annahmen aufzudecken gilt. Den Fokus auf den Begriff der Problematisierung zu richten, impliziert die Frage, warum das Wissen oder eben auch das Nicht-Wissen als bedeutungsrelevante Entität so stark hervorgehoben wird. Dem Diskurs der Wissensgesellschaft, so wird zu zeigen sein, ist die Problematisierung spezifischen Wissens immanent. „Krise des Wissens" (Jürgen Mittelstraß) oder die „Krisis der Bedeutung des Wissens" (Helmut Willke) sind unabhängig von ihrer erkenntnistheoretischen Ausrichtung *Schlagworte*, die einen spezifischen Problematisierungsprozess bezeichnen und kraft der Sprache eine Gegebenheit konstituieren. Damit ist eine Dimension des Schöpferischen bezeichnet, in der die problematisierten und zur Disposition stehenden Gegenstände nicht als vorgängige, monolithische Entitäten zu untersuchen sind.[11]

Das bedeutet nicht, dass das Wissen oder die Wissensgesellschaft als Gegenstand der Problematisierung, vorgängig ‚problematisch' sind. Vielmehr scheint der Diskurs um die Wissensgesellschaft nicht nur Wissen und dessen gesellschaftliche Durchdringung als problematisch zu konstituieren, sondern dieser konstitutiven Funktion ist die Präsentation von verschiedenartigen ‚Lösungen' anbei gestellt. Beispielsweise, und dass sei hier nur grob angerissen, die besondere Bedeutung von Bildungsprozessen oder die apostrophierten Umwälzungen hinsichtlich der Technisierung und Informatisierung von Arbeit. Das bedeutet aber auch, dass ein besonderes Merkmal einer Problematisierung die Wissensgenerierung und -regulierung ist. Die dieser Konzeption innewohnende Dynamik von Veränderung ist jedoch Grenzen gesetzt, da die Problematisierung eines Gegenstands kein völlig freies Möglichkeitsfeld eröffnet, sondern die Lösungsstrategien mitliefert. Das bedeutet für die Analyse des Diskurses der Wissensgesellschaft, diesen nicht als ein absolutes ‚Wahrheitsfeld' zu bestimmen, sondern als ein *relatives*: Das Problem und seine Lösung sind nicht dahingehend zu untersuchen, inwieweit sie sich als wirklichkeitsnah präsentieren. So findet sich derzeit häufig der Einwand, Wissen habe es schon

11 Vgl. Foucault [350] 2005: 826.

immer gegeben und eine lebensnotwendige Relevanz der Ausschöpfung von Wissen ebenfalls. Deshalb seien die Diskussionen über die Wissensgesellschaft überflüssig. Oder aber auch, dass der Wissensgesellschaftsdiskurs die Hierarchisierungstendenzen des Industriekapitalismus nur verschleiere und somit als ideologischer zu kennzeichnen sei. Diese Positionen jedoch, so ‚richtig' sie auch in ihrer Beschreibung gesellschaftlicher Verhältnisse immer sein mögen, erfassen nur einen Ausschnitt der wissensgenerierenden und handlungsleitenden Kraft der Rede über die Wissensgesellschaft. Sie verharren vielmehr in der Position der ‚Verdammung' eines Diskurses, jedoch „wenn die Arbeit des Denkens einen Sinn hat – dann den, die Art und Weise, wie die Menschen ihr Verhalten […] problematisieren, an ihrer Wurzel wieder aufzugreifen" (Foucault [344] 2005: 751).

Diese Ausrichtung, die Foucault in seinen genealogischen Arbeiten einnimmt, soll auch für die Analyse des Diskurses der Wissensgesellschaft in zweierlei Hinsicht gelten. Die Thematiken, die der Diskurs der Wissensgesellschaft akzentuiert, werden als wissensgenerierende Kraft aufgefasst, die jedoch ein unkalkulierbares Kalkül, eine Ambivalenz in einem Macht-Wissen-Gefüge aufweist. Die Hervorbringung und Bearbeitung eines Gegenstandes durch den Prozess der Problematisierung ist keineswegs eindeutig und ausschließlich affirmativ, sondern kann unberechenbar werden, sich verselbstständigen und ordnungstransformierende und somit auch destabilisierende Kraft ausüben. Hier ist zu fragen, inwiefern sich der Diskurs um die Wissensgesellschaft als wissensgenerierende Problematisierung innerhalb der Gesamtstrategie eines Dispositivs verorten lässt, das durch die politische Rationalität einer spezifischen Gouvernementalität ausgezeichnet ist. Mit welchen Handlungsanweisungen operiert der Diskurs der Wissensgesellschaft, welche ‚Lösungsansätze' werden präsentiert und inwiefern schränken diese ein?

6.1 Konzeptionen der Wissensgesellschaft

Daß die Neuzeit das Zeitalter der Wissenschaft sei, gehört zu den Feststellungen, die vorzubringen dem Vorwurf der Trivialität aussetzt. Zu dem Vielen, worüber uns zu wundern wir vergessen haben, gehört das Faktum der Existenz und der ungeheuren Kraftanstrengung der Wissenschaft, die unser Bewusstsein durchdringt und unser Leben prägt, ja die allein es noch möglich macht. (Hans Blumenberg)

Diese Einschätzung Blumenbergs ist kennzeichnend nicht nur für die akademische Debatte des Konzeptes der Wissensgesellschaft, sondern auch für zentrale Verläufe gesellschaftlicher Entwicklungen. Die Verfügung

über Wissen und Information gewinnt an Relevanz in Hinblick auf die ökonomischen Prozesse und die politischen Entscheidungen. Ablesbar ist dies an der Entwicklung und dem Einsatz entsprechender Technologien und Produktionsverfahren, die einen vermehrten Einsatz der Ressource Wissen erfordern, der zunehmenden Bedeutung wissenschaftlicher Expertise für politische Entscheidungsträger oder der schon angedeuteten Forderung nach einem Umbau bzw. Erneuerung des Bildungswesens. Eindeutig ist, dass jegliche Beschreibung von Gesellschaft, ob nun als zu manifestierender Status quo oder reformbedürftiges soziales Gefüge, einen direkten Bezug zur Wirklichkeit hat. Diesen Punkt berührt auch die Debatte um die Wissensgesellschaft hinsichtlich ihrer Einordnung in ein Beschreibungsmodell von Gesellschaft. Die Deutungen spalten sich hierbei u.a. in eine *nachkapitalistische*, soll heißen die Wissensgesellschaft tritt die Nachfolge des Kapitalismus an und in die Position, die die Wissensgesellschaft als eine neue, modernisierte Form des Spätkapitalismus begreift.[12] Beide Positionen implizieren unterschiedliche normative Konnotationen. Der Topos einer nachkapitalistischen Gesellschaft zeichnet eine Situation, in der die Verfügung über Wissen tendenziell die Verfügung über Eigentum abgelöst hat. Der Besitz an Produktionsmitteln und die Herrschaft über die Ressource Arbeit sei nicht länger die „Machtquelle“, sondern der Besitz von Wissen sichere die spezifischen Machtverhältnisse (vgl. Bell 1985). In der Konsequenz heißt das nun auch, dass Machtbesitz nicht mehr an Einkommen gebunden bleibe, sondern durch Wissenserwerb und Wissenseinsatz jederzeit für jeden Einzelnen möglich sei.[13] Mit diesem strukturellen Wandel seien zwei Versprechen verbunden, die auf den Ausgleich der durch die kapitalistische Prägung der Gesellschaft entstandenen Ungleichheiten abziele:

> *Erstens* die These, der zufolge Wissensgesellschaften sich durch eine bereits durchgesetzte Leistungsgerechtigkeit – insbesondere im Bildungssystem – sowie durch gesamtgesellschaftlich gestiegene Handlungsoptionen auszeichneten; *zweitens* die Behauptung, dass diese mittelfristig zu einer Nivellierung sozialer Ungleichheit führten, weil Wissen durch alle Schichten diffundiere und die sozialen Akteure über Konzepte wie ‚lebenslanges‘, ‚lebensbegleitendes‘ oder ‚selbst gesteuertes Lernen‘ Methoden zur individuellen Nutzung des gesellschaftlichen Optionszuwachses an die Hand bekämen (Bittlingmayer 2001: 15).

Die Annahme, dass die Wissensproduktion und -verwertung der bestimmende ökonomische Faktor (vielfach wird anstatt von Wissensgesellschaft vorzugsweise von wissensbasierter Gesellschaft oder Ökonomie gespro-

12 Vgl. Bittlingsmayer 2001.
13 Vgl. Kocyba 2004: 300f.

chen)[14] sein wird, impliziert ebenfalls einen Wandel der Produktionsbedingungen des Gutes ‚Wissen' und eine Überwindung industrieller Produktionsformen: „Mit der Automation, das heißt der tendenziellen Abschaffung der Arbeit in der Form der Fabrik- oder Muskelarbeit, wird die Wissenschaft in ihrer produktiven Funktion weitgehend von lebendiger Arbeit unabhängig" (Böhme; Stehr 1990: 279).

Eine weitaus kritischere Position sieht in der Konzeption Wissensgesellschaft eine neue Stufe des Kapitalismus, der nun, nach der Kolonialisierung und Inbesitznahme von materiellen Gütern und „Natur" auch das „Geistige", „das ehemals freie Kollektivgut Wissen" selbst in eine ‚Ware' verwandelt.[15] Die Rationalität kapitalistischer Interessen, das ökonomische Denken im Rahmen von Verwertbarkeit, lässt Wissen nicht nur vergegenständlicht in den ökonomischen Prozess einfließen, sondern das Wissen unterliegt der Ökonomisierung als Handelsgut und wird selbst zur Ware.[16] Die Vergegenständlichung des Wissens und die Einspeisung in einen ökonomischen Kreislauf zeitigen nun besondere Folgen für den Wissenschaftsbetrieb selbst. Bruno Latour spricht hier in einer drastischen Formulierung von den Biologen als *wilder Kapitalist*, der unter den Zwängen einer stringenten Karriereplanung und der gleichzeitigen Profitmaximierung seines symbolischen Kapitals permanent Wissen und Geld verschränken muss.[17]

Neben den kritischen Einwänden ermöglicht der Begriff der Wissensgesellschaft in seiner Wahl ebenso eine äußerst positive Konnotation, die auf dem allgemeinen Paradigma des wissenschaftlich-technischen Fortschritts aufbaut. Wissen bezeichnet danach einen positiven Wert und wünschenswerten Zustand, dessen Verfügbarkeit und Vermehrung anzustreben ist. Dieser humanistische Szientismus ist in der sozialwissenschaftlichen Diskussion jedoch weitaus weniger anzutreffen als in der strategischen Positionierung politischer Programmatik. Denn gegenüber der kapitalistischen Industriegesellschaft verweist der Begriff der Wissensgesellschaft auf humanere Zustände der Produktionsprozesse. Fern dem Imaginationspotential rauchender Fabrikschlote assoziiert die Wissensgesellschaft eine ‚saubere' Kopfarbeit und somit eine Befreiung aus der körperlichen Mühsal industrieller Produktion.[18]

Das Bindungspotential solcher Selbstbeschreibungen durch bestimmte Schlüsselbegriffe kann in Bezug auf Wissen und Wissenschaft auf eine längere Tradition und Entwicklung verweisen und muss in engem Zusam-

14 Vgl. z.B. Stehr 2003c.
15 Vgl. Jessop 2002: 89-111.
16 Vgl. Buss; Wittke 2001: 8.
17 Vgl. Bruno Latour, in: Lettre International LI 27: 77.
18 Vgl. Hofmann 2001: 3.

menhang mit den institutionellen Entstehungsprozessen der modernen Naturwissenschaften gesehen werden. Wissenschaft und Technologie, so wie die Begriffe heute allgemein als Antriebsmotoren gesellschaftlicher Entwicklung verwendet werden, lassen in dieser Differenzierung eine Beziehung von Erkenntnis und Verwertung durchscheinen. Letztlich beruhen die dazu komplementären Aspekte von ‚Wahrheit' und ‚Nützlichkeit', wie sie in der obigen Unterscheidung zu assoziieren sind, auf „unterschiedlichen Bewertungs- und Bewährungskriterien, die zu unterschiedlichen Handlungskonsequenzen und institutionellen Strukturen geführt haben" (Kriebich 1986: 155).

Einen quasi mythologischen Gehalt des Begriffes „Wissensgesellschaft" sieht Kübler (2005) bei der derzeitigen Verwendung in den um Aufmerksamkeit ringenden Massenmedien. Diese seien auf sensationelle Akzentuierungen und eingängige Übertreibungen ausgerichtet, um in der Fülle der zur Verfügung stehenden Informationen, Nachrichten und Meinungen überhaupt ein Publikum zu erreichen und sich selbst dadurch als wichtiges Medium herauszustellen. Die Wissensgesellschaft als Mythos zu verstehen, heißt hier anzuerkennen, dass der Mythos konstituierende wie auch funktionale Aspekte zeitigt. Mythen sind nicht gänzlich rational erklärbar, sie sind „Vorstellungswelten zur Legitimation unerklärlicher Zusammenhänge, die man glauben möchte, ohne sie durchschauen zu können" (Kübler 2005: 8). Der Schritt zum Dogmatischen des Mythos ist ein kleiner. Und doch, so Kübler, enthält jeder Mythos einen Funken an Wahrhaftigkeit, die Schlag- und Überzeugungskraft jedoch gewinnt er aus der Einbindung in emotionale Kontexte, die Sinngenerierung und lebensweltliche Orientierung ermöglichen. Die schier unbegrenzte Möglichkeit, den Begriff selbst zu füllen, macht ihn für unterschiedliche Diskursfraktionen interessant, die ihn parallel in verschiedener Perspektive für sich verwenden können. Der Terminus „Wissensgesellschaft" impliziert besondere Bedingungen, insbesondere diejenige, dass es sich dabei um ein Mitteilungssystem, um eine Botschaft handelt (Barthes 1980: 80). Das heißt, dass der Begriff für sich genommen eine Bedeutungslosigkeit aufweist, die absolut sein muss. Dem mythischen Begriff steht eine unbegrenzte Menge von Bedeutungen zur Verfügung. Wie Barthes zeigt, definiert nicht eine Substanz den Mythos, sondern wie er kommuniziert wird und in welchem Kontext er zur Sprache gelangt: „Der Mythos wird nicht durch das Objekt seiner Botschaft definiert, sondern durch die Art und Weise, wie er diese ausspricht" (ebd.).

‚Wissensgesellschaft' klingt neutral und doch gleichzeitig positiv, jenseits von politischen Lagern und frei von Ideologie. Imperativ und interpellativ zugleich, wie es dem mythischen Begriff eigen ist, wendet sich der Begriff an Jeden und Jede mit einem bestechenden Zwang. Wissen scheint unendlich verfügbar zu sein, der Erwerb ist trotz finanzieller Einstiegsbar-

rieren prinzipiell für alle möglich. Die Beteiligungsmöglichkeiten am Wissen scheinen schier unerschöpflich, von der Schulbildung über den Erwerb von Kenntnissen in Facharbeiterausbildungen, Fachhochschulen oder Universitäten bis hin zum Seniorenstudium via online oder an den Volkshochschulen. Auch ein versteckter Lobbyismus wird nicht hinter dem Ruf nach der Wissensgesellschaft erwartet, da Wissen und Informationen ja keine knappen Ressourcen, eigentlich nur teilweise vermarktbar sind, „aber eben demjenigen, der sie verkauft, ebenso bleiben, wie dem, der sie kauft" (Kübler 2005: 9). Der privatmarktwirtschaftliche Kreislauf scheint in der Wissensgesellschaft außer Kraft gesetzt zu sein bzw. sich soweit ausgedehnt zu haben, dass jeder, unabhängig von seinen monetären Besitz- und Eigentumsverhältnissen als marktwirtschaftlicher Akteur auftreten könnte. Wissen unterliegt zwar einer ökonomischen Verwertung und Kommodifizierung, jedoch bleibt es auch nach dem Verkauf in den Köpfen der Wissensproduzierenden erhalten. Nur in Materialität geronnenes Wissen sei veräußerbar. Diese Sichtweise suggeriert eine potentielle Gleichheit, „mindestens Chancengleichheit für jeden" (ebd.), die die früheren, antagonistisch sich gegenüberstehenden Klassengegensätze und Schichtspezifika verschwinden lassen. Diese Wirkweise eines Begriffes zur Beschreibung einer Gesellschaftsformation eignet sich hervorragend zur Verheißung einer neuen Ordnung, die von Positivität, Harmonie, Chancengleichheit und sozialer Gerechtigkeit geprägt ist und die auch die Lösung der zivilisatorischen Probleme, wie sie sich zum Beispiel in der Diagnose der Risikogesellschaft niederschlägt, verspricht.

Doch was implizieren die Annahmen über die Wissensgesellschaft? Unabhängig vom jeweiligen Verwendungszusammenhang lassen sich am deutlichsten in der theoretischen Konzeption jene Kriterien aufzeigen, die Wissensgesellschaft nicht als eine aktive Metapher kennzeichnen, die „undifferenziert Fortschritts-, Innovations- und Bildungsprozesse jeglicher Art" zu umfassen scheinen (Kübler 2005: 90), sondern die vorgeben, einen *strukturellen Wandel* der Gesellschaft zu beschreiben, der je nach Maßgabe des Verfassers Arbeit, Bildung, Politik, Kultur und nicht zuletzt das Soziale umfassen soll.

Das Konzept der Wissensgesellschaft impliziert wie andere Charakteristiken der Gesellschaft einen Modus zur Beschreibung von gesellschaftlichen Transformationen. Das Besondere gegenüber anderen Modellen, die gesellschaftliche Umwälzungen, sozialen Wandel etc. in ihrer Beobachtungsperspektive fokussieren, ist hierbei die herausragende Rolle von Wissen. Nun wird nicht erst seit der Innovationsoffensive der Bundesregierung (BMBF 1997) Ende des letzten Jahrhunderts auf die Bedeutsamkeit von Wissen verwiesen: Wissen, so die triviale Feststellung, hat schon immer in der neuzeitlichen Gesellschaft eine prädestinierte Rolle gespielt, so haben

sich die Menschen in den verschiedensten sozialen, kulturellen und politischen Verhältnissen auf „Wissen" berufen.

Ebenfalls gilt seit längerem, dass derjenige, der über Wissen verfügt, ebenso über Macht verfüge, dass Wissen eine *Potenz* darstellt, also die immanente Fähigkeit besitzt, Möglichkeitsräume zu eröffnen. Jedoch war Wissen nicht gleich Wissen: Richard van Dülmen verweist auf die Entstehung eines besonderen Wissenstyps, der sich seit der Beginn der Neuzeit, zur Renaissance herausgebildet hat. Jenes Wissen, welches zunehmend an Bedeutung gewann, war ein eng an die politischen, ökonomischen Verhältnisse gekoppeltes Wissen, das nicht nur Machtpositionen und -verhältnisse in Staat und Gesellschaft organisierte, sondern grundlegend für das moderne Weltbild und die Verständigung der Menschen in immer komplexeren Zusammenhängen wurde.[19]

Trotz der profanen Feststellung, dass Wissen, verstanden „als Fähigkeit zum sozialen Handeln" (Stehr 2000: 81), schon immer gesellschafts- und individualitätsstrukturierende Funktion hatte, wird dem Wissen in der Gegenwart eine besondere Qualität zugesprochen und im Ausdruck der Wissensgesellschaft eine konkrete Zielsetzung vorgegeben. Europaweit ist die Wissensgesellschaft jene Vision des (real)politischen Handelns geworden, mit der die Unsicherheiten und Ungerechtigkeiten des industriellen Kapitalismus überwunden werden sollen.

Diese wirtschaftliche Ausrichtung der Wissensgesellschaft korrespondiert mit der neoliberalen Anthropologie des „unternehmerischen Selbst", das unter den Ansprüchen der Wissensgesellschaft zu einem „lebenslangen Lernen" verpflichtet wird.

6.1.1 Wissensgesellschaft und Moderne

Unabhängig von den eben genannten Implikationen einer bestimmten Semantik lassen sich die Diskussionen um die Bedeutung von Informationen, Wissen und Wissenschaft für die Gesellschaft und insbesondere für die ökonomische Ausstattung derselben weit zurückverfolgen. Unbestreitbar ist die Rolle von Wissenschaft für gesellschaftliche Veränderungen, als Visionärin und Utopieproduzentin.

Die Anfänge der neuzeitlichen Wissenschaften werden im Allgemeinen ins 13. Jahrhundert zurück datiert, in der zunehmenden Abgrenzung der Philosophie von der Theologie.[20] Im ausgehenden Mittelalter wurde die Kluft zwischen den Anfängen der bürgerlichen Entwicklung und den etablierten feudalen Strukturen immer tiefer: „Technische Innovationen, verbessertes Transportwesen und die damit verbundene Ausweitung poten-

19 Vgl. van Dülmen 2004: 1.
20 Vgl. Felt et al. 1995: 33.

tieller Märkte, die nun hauptsächlich im städtischen Bereich lagen, führten zu einer dominanteren Stellung des Bürgertums und zur Etablierung einer Wirtschaftsform, die auf Geld als Zahlungsmittel beruhte" (Felt et al. 1995: 33).

Die folgende *Renaissance* erwies sich als Schmelztiegel für eine „soziale Entdifferenzierung" bisher strikt getrennter intellektueller Schichten und bildete den Boden für die *Denkstile* (Ludwik Fleck), die die neuzeitlichen Wissenschaften erst ermöglichten. Waren ehemals die methodischen Ausbildungen, wie sie den Universitätsgelehrten vorbehalten waren, strikt von den „niederen" Arbeiten des Experimentierens getrennt, vollzog sich gegen Ende des 16. Jahrhundert die zunehmende Aufhebung der „sozialen Barriere zwischen ‚Kopfarbeitern' und ‚Handarbeitern'" (ebd. 34.). Anhand von Galileis *Discoursi* von 1634 lässt sich die Vereinigung von Theorie und experimenteller Praxis nachvollziehen: Sind die Abhandlungen über die Mathematik noch in Latein verfasst, verwendet Galileo Galilei für die Darstellung des Experimentiervorganges die italienische Sprache. Die Verwendung der jeweiligen Landessprache anstatt Latein hatte ganz zweckmäßige Gründe, ging es doch darum, ein breiteres Publikum als nur die „etablierte Gelehrtenkaste" (Kriebich 1986: 157) zu erreichen. Galileis Forschungen umreißen etwas fundamental Neues für die damalige Zeit: Die Abstraktion der Erkenntnisse auf einen „Idealtypus" bestand in der gezielten Durchführung kontrollierter Experimente und die anschließende Verallgemeinerung zu Gesetzmäßigkeiten. Dieser Methodik folgend, stand hinter den Arbeiten Galileis nicht nur der „Erkenntnisdrang, das Wesen der Natur und der Welt aufzuhellen" (Kriebich 1986: 158), sondern auch der Wille, die Ergebnisse in einen unmittelbaren Nutzen zu überführen. Letzteres zielt auf die Naturbeherrschung durch den Menschen und formuliert hier erstmals rigoros den Topos, dass der Mensch sich die Erde untertan machen solle. Die Zusammenführung von Theorie und Experiment war eine notwendige Bedingung für die eigentliche Institutionalisierung der modernen Naturwissenschaften, wie sie sich im 17. Jahrhundert vollzog, nämlich in der Ablösung der alten Autoritäten durch die Installation der Autorität der Natur: „Beherrschung der Welt und die Nutzung der wissenschaftlichen Erkenntnisse waren das Ziel" (Felt et al. 1995: 34). Francis Bacon, dem an dieser Stelle eine besondere Funktion zukommt, formulierte 1598 den viel zitierten Satz „knowledge itself is power",[21] der ohne Abstriche auch heute Gültigkeit besitzt: Die Wissenschaften und gerade ihre Folgen hinsichtlich ihrer Anwendungsbezogenheit durchdringen die gesamten Lebensbereiche. Wolfgang Schulz (1972) spricht von einer „verwissenschaftlichten Welt", in der wir leben. In Bacons Diktum wird nun

21 Vgl. Bacon 1974: 51.

zunächst auf die produktive Rolle von Wissenschaft und ihre zentrale gesellschaftliche Relevanz abgehoben. Im Gegensatz zu den Ansprüchen, die Welt durch die Religion oder durch die Philosophie zu erkennen, vertritt Bacon die Ansicht, dass nur die Wissenschaft, in der Lage sei, durch das systematische Strukturieren der Empirie und dem zielgerichtetem Experimentieren alle Bereiche menschlichen Handelns, des Individuums und der Gesellschaft zu durchdringen.[22] In der utopischen Schrift über das „Neue Atlantis", in der er einen von Wissenschaftlern regierten Idealstaat beschreibt, findet sich nun auch nicht mehr der Philosoph, wie noch bei Platon an der Spitze des Staates, sondern eben der Wissenschaftler und Forscher, der den Platz des Königs einnimmt. Daran anschließend, so Daniel Bell, ist das wichtigste Gebäude nun auch nicht mehr die Kirche, „sondern ein Forschungsinstitut, die edelste Gründung [...], die die Erde je getragen hat. Salomos Haus oder das College of the Six Days Works ist vom Staat eingerichtet worden mit dem Auftrag, große und wunderbare Werke zum Wohle des Menschen zu vollbringen" (Bell 1985: 54).

In Bacons Utopie manifestiert sich der Ausgangspunkt für eine Auffassung von Wissenschaft und Technik, nach der nur die Rationalität der Erkenntnis von Naturvorgängen den Menschen die Naturbeherrschung ermögliche. Dabei geht es nicht allein um das reine Erkennen als Sinn von Wissenschaft, sondern um die „Einheit von Wahrheit und Nützlichkeit" (Kreibich 1986: 135). Für Bacon selbst ist die wissenschaftlich-technische Erkenntnis der Generator, über den Sinn und Orientierung in einer Gesellschaft bestimmbar werden, die Bedürfnisse aller Menschen gemeinverträglich befriedigt werden können und die politischen Ansprüche einer friedlichen Einigung unterliegen. Dass der Weg von hier aus in den quasi religiösen Ersatz nicht weit ist, liegt nahe. Der wissenschaftliche Akteur wird durch seine Arbeit zum Stellvertreter Gottes: „Am ersten Tage nämlich schuf Gott das Licht. Ohne etwas Materielles entstand, nahm das den ganzen Tag in Anspruch. Ebenso soll man [...] zunächst nicht für fruchtbringende, sondern für lichtbringende Versuche sorgen. Richtige und beständige Prinzipien ermöglichen dann eine reiche Anwendung und führen zu einer Menge von Erfindungen" (Bacon 1974: 51).

Zu diesen Voraussetzungen für die steigende Überzeugungskraft von Wissenschaft gegenüber den Sinnsystemen der Politik oder der Religion, die hier gelegt wurden, trug René Descartes mit seiner Auseinandersetzung mit dem Universitätssystem des Mittelalters bei. Ähnlich wie Bacon vertrat auch er den Anspruch, Wissenschaft als Ausgangspunkt für den Entwurf eines neuen Systems der Welt in Anspruch zu nehmen. Die Unterteilung des Universums in eine physikalische und eine moralische Sphä-

22 Vgl. Kreibich 1986: 134.

re sollte dabei Wissenschaft von Religion vollständig trennen. Naturwissenschaftliche Methodik, speziell das Experiment, neue Formen der Zeugenschaft als sozialer Beglaubigungsmechanismus ermöglichten die ‚Erfindung der Wahrheit' und manifestierten die Grundimplikationen von Wissenschaft, nämlich der Wahrheit und Nützlichkeit verpflichtet zu sein.[23]

Karl Marx benannte im Anschluss an Thompson (1824) das Verhältnis der Wissenschaft zum kapitalistischen Produktionssystem als ein repressives. Der kapitalistische Charakter des Manufakturwesens verstümmele nicht nur den Arbeiter als Teilarbeiter in dem Entzug der Teilhabe am gesamten Produktionsprozess, die Wissenschaft selbst steht als „geistige Potenz der Produktion" dem Arbeiter gegenüber: „Es ist ein Produkt der manufakturmäßigen Teilung der Arbeit, ihnen (den Arbeitern, TJ) die geistigen Potenzen des materiellen Produktionsprozesses als fremdes Eigentum und sie beherrschende Macht gegenüberzustellen" (MEW 1968, Bd. 23, 382). In ihrer Analyse des kapitalistischen Wirtschaftssystems beschreiben Karl Marx und Friedrich Engels ausführlich die Implikationen der wissenschaftlich-technischen Entwicklungen in Bezug auf die bürgerliche Gesellschaft. Kapitalistische Unternehmen müssen sich zum Zwecke ihres Überlebens in einem Wettbewerb behaupten, den sie nur durch die konsequente Einbeziehung wissenschaftlicher Erkenntnisse zur Entwicklungen ihrer Produkte und Produktionsformen bestehen können. Darin enthalten ist eine umfassende Indienstname der „frühindustriellen Wissensarbeiter" (Heidenreich 1999). Wissenschaft bleibt in der bürgerlichen Gesellschaft beschränkt: Zwar ist sie hauptverantwortlich für die industrielle Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft durch die Entwicklung von Produktions- und Verkehrsbedingungen, jedoch erstreckt sich ihre Fähigkeit nur in den Grenzen des Privatinteresses der bürgerlichen Klasse. Freie wissenschaftliche Forschung begegnet zwangsläufig bürgerlichen Schranken, an denen „mancher bürgerliche Wissenschaftler sich den Schädel eingerannt hat" (Haug 1974: 183). Die finanzielle Abhängigkeit der wissenschaftlichen Forschung beschränkt den Wissenschaftler in der Ausübung seines Berufes. Die Grundlage des kapitalistischen Wettbewerbs und der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft bleibt für Marx und Engels die „Diffusion und systematische Weiterentwicklung technischer Wissensbestände" (Heidenreich 1999, o.S.). Die Rolle und Bedeutung wissenschaftlichen Wissens bleiben in den Strukturen der hierarchischen kapitalistischen Herrschaft zu analysieren. Eine freie Wissenschaft kann es demnach nicht geben, sie ist immer nur Mittel zum Zweck kapitalistischer Herrschaft.

---

23 Vgl. Felt et al.1995: 36f.

Auch der Zeitgenosse Max Webers, der Soziologe Werner Sombart, beschäftigte sich mit der Beziehung von Wissenschaft und den kapitalistischen Produktionsformen. Im Mittelpunkt stehen bei ihm die Beschreibung der Planmäßigkeit der Wirtschaftsführung als ‚Wissensmanagement', die höchstmögliche Zweckmäßigkeit bei der Wahl der Mittel und in der Rechnungsmäßigkeit. Rationalisierung als betrieblicher Innovationsprozess verstanden ist nach Sombart ohne eine klar geregelte Ordnung der betrieblichen Wissensbestände unmöglich. Die doppelte Buchführung ist der manifeste Ausdruck einer rationalistischen Ordnung, die die Berechnung und Registrierung aller wirtschaftlichen Einzelerscheinungen und ihre Zusammenfassung zu einem sinnvoll geordneten Zahlensystem einschließt. „Rationalisierung" als wissenschaftlich-technisch begründete Modifizierung innerbetrieblicher Abläufe und ein „kreativer Unternehmer" (Hippe 2001: 16), in den Worten Sombart der „Unternehmergeist", stellen weitere Momente einer rationalisierten, kapitalistischen Ordnung dar. Für Sombart beschränkt sich Rationalisierung und Systematisierung, also die Verwissenschaftlichung nicht allein auf ein technisches Wissen oder kaufmännischen Sachverstand: „Ebenso wichtig ist für Sombart die Ordnung und systematische Aufbereitung der jeweiligen Wissensbestände (‚Bürgergeist')" (ebd.).

Mit der Auflösung der ständisch-traditionalistischen Gesellschaften im Übergang zum entstehenden Kapitalismus trennen sich das herrschende Recht und die gegebene Staatsordnung von den moralischen Anforderungen, „die das Individuum an sich selbst stellen muss" (Borkenau 1934: 152). Dieser entstehende, von den feudalen und kirchlichen Ordnungen befreite Raum ist kein völlig entleerter, das Prinzip der kapitalistischen Ökonomie erfordert zu seiner Durchsetzung eine ganz neue *asketische* Einstellung zum Arbeitsprozess. Die Verdrängung des Feudalsystems durch die freie Marktwirtschaft konstituiert den „doppelt freien Lohnarbeiter" und den Unternehmertyp nicht nur als berufliche, sondern auch als anthropologische Figuren mit einer ihnen scheinbar innewohnenden moralischen Ausstattung: Begriffe wie die der Selbstverantwortung, des Vorblicks, des sich selbst genügenden Einzelnen, der Pflichterfüllung, aber auch die des starren Gewissenszwangs, der verinnerlichten Bindung an Autoritäten stiegen auf.[24] Der asketische Typ, der dem Luxus entsagte und die dadurch freigewordenen Mittel in die Kapitalakkumulation einbrachte, bereitete erst den Boden für den „Geist des Kapitalismus", der das kapitalistische Denken ausmache, und beruht nicht, so Weber in Abgrenzung zu Marx, auf einer Art Arbeitszwang im Sinne der Leibeigenschaft oder durch Normierungen der Zugehörigkeit zu einer Standestradition. Nicht mehr das

24 Vgl. Adorno 1971: 79.

Kloster, sondern die ‚Welt' wird zum Wirkungsfeld der Christen, in das asketische und arbeitsame Leben die Anerkennung durch Gott sichern soll. Die ursprünglichen klösterlichen Tugenden werden nun in einer methodischen, rational ausgerichteten Lebensführung und einer strengen Askese im Rahmen eines christlich gedeuteten „Berufsmenschentum" (Max Weber) ausgeübt. Die „innerweltliche Askese" besteht in der zielstrebigen Schaffung von Reichtum („An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen"), Christ-Sein und Wohlstand bilden keine Gegensätze mehr, sondern sind sichtbare Zeichen für die Erwählung Gottes, die nur durch die Verschwendung des Reichtums gefährdet wird. Ständige Selbstkontrolle und gleichzeitiger innerweltlicher Genussverzicht bilden die Voraussetzungen des rationalen, kapitalistischen Wirtschaftens.[25]

Webers Hauptinteresse gilt wie Marx und Sombart der Zusammenführung von gesellschaftlichen und ökonomischen Entwicklungen, also den Parallelen des grundlegenden, geschichtlichen *Prozess* und der Berechen- und Kalkulierbarkeit wirtschaftlicher Prozesse, an deren Ende die bürgerliche Moderne steht. Beide sind Bestandteile der „Entzauberung der Welt", i.d.S. der fortschreitenden Rationalisierung und Verwissenschaftlichung aller Bereiche menschlichen Lebens. Begleitet wurden diese Überlegungen durch wissenschaftstheoretische Analysen, die die Entwicklung einer auf Rationalität gründenden Wissenschaft und systematischer Technikentwicklung herausstellte. Für Weber steht die Analyse der kapitalistischen Wirtschaft unter dem Topos der „Herrschaftskraft des Wissens": Die „moderne rationale Organisation des kapitalistischen Betriebs" sei die Grundvoraussetzung des okzidentalen Kapitalismus, der im Übrigen weltweit unvergleichbar, da einzig im „Abendland" die Voraussetzungen für die Verwissenschaftlichung und Technisierung gegeben sei. Neben der Trennung von Haushalt und Betrieb ist es die „rationale Buchführung", die ganz wesentlich den Siegeszug des Kapitalismus ermöglichte. Wesentlich ist hierbei die „Berechenbarkeit"[26] der technisch entscheidenden Faktoren als die Eigenart der abendländischen Wissenschaft, insbesondere der mathematisch, experimentell exakt und rational fundierten Naturwissenschaften: „Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also *nicht* eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: dass man, wenn man *nur wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*, dass es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnen beherrschen* könne. Das aber be-

25 Vgl. Helferich 1992: 411.
26 Vgl. Weber 1988: 593.

deutet: die Entzauberung der Welt“ (Weber 1988: 594, Hervorh. i. O.). Dieser Glaube an die Beherrschbarkeit und im Endeffekt an die Vorhersagbarkeit *der* Welt wird als die Ursache für die gewaltige Produktivkraftentfaltung unserer heutigen wissenschaftlich-technischen Zivilisation angenommen.[27]

In Bezug auf die Wissenschaften selbst gewinnt die These der „Entzauberung der Welt“ noch eine andere Dimension. Für Weber hinterlässt die aufklärerische Kritik an religiösen Weltbildern als letzte Erklärungs- und Autoritätsinstanz eine Leerstelle, einen von *Sinn* unerfüllten Raum. Die Ansicht, dass die modernen Naturwissenschaften in der Lage seien, ihr welterklärendes Potential voll und ganz auszuschöpfen, verneint Weber. Wissenschaft kann nur zur Klärung von Zusammenhängen führen, niemals jedoch könne sie Auskunft über einen „letzten Sinn“ oder den Wert ihrer Arbeit geben. Dadurch gewinnt seine Forderung nach einer „wertfreien Wissenschaft“ eine neue normative Perspektive, die neben der Enthaltsamkeit gegenüber spezifischen Sinnversprechungen auch eine größtmögliche intellektuelle Redlichkeit des wissenschaftlichen Akteurs selbst einfordert.[28]

6.1.2 Zur Aktualität der Wissensgesellschaft

Die populäre Proklamation der Wissensgesellschaft ist keineswegs nur Diskussionsstoff in intellektuellen Zirkeln. Mittlerweile hat sie den öffentlichen Diskurs vollständig durchdrungen und bildet den Ausgangspunkt für diagnostische Gesellschaftsbeschreibungen, an die sich politische oder ökonomische Ansprüche knüpfen. Universitäre Forschungsprogramme, bildungspolitische Offensiven oder die Forderung nach flexibleren Arbeitsverhältnissen im Dienstleistungssektor mit Wissen als „unmittelbare[r] Produktivkraft“ (Stehr 2001: 381) berufen sich auf einen sozialen Wandel hin zur Wissensgesellschaft. Die Transformation der Gesellschaft, die sich in allen Sektoren des Gesellschaftlichen vollziehen soll, gilt als ein Entwicklungsschub in der Dimension eines „dritten gewaltigen Paradigmenwechsels in der Geschichte der Menschheit“ (Miegel 2001: 203), der sich auf die unterschiedlichen Teilbereiche wie Ökonomie, Politik, Bildung oder Kultur bezieht. Hierbei wird davon ausgegangen, dass Wissen als der konstitutive Mechanismus zukünftiger Gesellschaften zu gelten hat bzw. „die Identität dieser Gesellschaftsformation [...] durch Wissen bestimmt sein“ wird (Stehr 2001: 119). Die visionär anmutenden Zukunftsbeschreibungen können wohl paradigmatisch für die Diskurse über die gegenwärtige bzw. zu erwartende Wissensgesellschaft stehen:

27 Vgl. Nassehi 2000: 8.
28 Vgl. Helferich 1992: 412.

Wissensgesellschaft eröffnet eine Perspektive, die auf den Willen und die Befähigung der Menschen zu Selbstbestimmung setzt – ganz im Gegensatz zum technizistischen Begriff der Informationsgesellschaft. Nicht Rechnerleistungen und Miniaturisierung werden die Qualität der künftigen gesellschaftlichen Entwicklung bestimmen. Entscheidend wird die Auswahl des Nützlichen und die Fähigkeit zum Aushalten von Ambivalenzen und Unsicherheit sein, die Gestaltung des Zugangs zu Wissen und der fehlerfreundliche Umgang mit dem Nichtwissen. Wissen wird zur Schlüsselressource, Bildung zur Bedingung für die Teilhabe am gesellschaftlichen Leben (www.wissensgesellschaft.org).

Der Begriff der Wissensgesellschaft taucht nach Nico Stehr, der etymologisch rekonstruierend die Wissensgesellschaft zu ergründen sucht, erstmals bei dem amerikanischen Politikwissenschaftler Robert E. Lane (1966) auf, der Mitte der sechziger Jahre den Begriff der „knowledgeable society“ verwendet, um die wachsende gesellschaftliche Bedeutung wissenschaftlichen Wissens zu beschreiben, unter der optimistischen Perspektive auf die Wissenschaft, wie sie für die 1950er und 1960er Jahre prägend war. Die Mitglieder der „knowledgeable society“ seien nach der Diagnose von Lane stark am wissenschaftlichen Wissen orientiert, würden einen großen Teil ihrer Ressourcen für wissenschaftlich-technische Forschung aufwenden und schlussendlich dieses Wissen instrumentell für die Erreichung ihrer Ziele und Wertvorstellungen verwenden.[29] Was Lane hier allerdings noch im Sinne hatte, war die Vorstellung, dass eine andauernde Verwendung von „wissenschaftlichen Kriterien“ in politischen Entscheidungsprozessen nichtwissenschaftliche Argumentationen zurückdrängen würde und „kurzsichtiges, politisches und ideologisches Denken“ aus der Entscheidungsfindung heraushalten würde zugunsten wissenschaftlicher Objektivität. Lane gilt als ein Paradebeispiel für den Fortschrittsoptimismus der ersten beiden Nachkriegsjahrzehnte, der nicht nur von der Unaufhaltsamkeit wissenschaftlich-technischer Erkenntnis geprägt war, sondern auch von der Überzeugung, dass die Rationalität dieser Denkweise „herkömmliche Wissensformen und traditionelle Denkweisen radikal auslöschen und ersetzen würde“ (Stehr 2000: 53).

Als der zentrale Gradmesser für die wirtschaftliche Entwicklung und der militärischen Macht wurde nach dem 2. Weltkrieg der jeweilige Stand von Wissenschaft und Technik angesehen. Unabhängig von der politisch-ideologischen Ausrichtung des jeweiligen Gesellschaftssystems wurde auf die Entwicklung von wissenschaftlich-technischer Forschung gesetzt, was zur Herausbildung eines eigenständigen Sektors der Politik mit der entsprechenden Ausstattung führte. Peter Weingart (2001: 11) verweist auf die Forschergruppe der Akademie der Wissenschaften der damaligen

29 Vgl. Lane 1966: 650.

tschechoslowakischen Republik um Radovan Richta, die Ende der sechziger Jahre von einer wissenschaftlich-technischen Revolution mit besonderen Auswirkungen auf die Gesellschaft sprach. Richta und seine Mitarbeiter gaben den Beginn der wissenschaftlich-technischen Umwälzungen mit den 1950er Jahren an, die parallel zur Gesellschaftsentwicklung laufen würden. Zwar seien die westlichen Debatten, wie sie von Lane, Bell u.a. vorgetragen werden, „interessante Analysen weitreichender Automatisierungsprozesse oder einer breiten Aufzählung technischer Neuheiten oder wertvoller Studien über das Wirtschaftswachstum, über die sozialen Beziehungen, die Zukunft in einer kybernetischen Zivilisation“ (Richta 1972: 11). Jedoch würden diese Beschreibungen zu kurz greifen und nicht die Radikalität der Umwälzungen, basierend auf der wissenschaftlich-technischen Revolution, erfassen. Für die sozialistischen Länder sollten damals in einem besonderen Maße die Kohärenz und die gegenseitige Abhängigkeit von Wissenschaft und Gesellschaftssystem gelten. Es sei hier nur an den sogenannten Sputnik-Schock erinnert, an den Wettlauf in der Raumfahrtforschung, der als Prestigeobjekt trotz enormer ökonomischer Schwächen in anderen Bereichen in der damaligen Sowjetunion durchgehalten wurde: Die Überlegenheit der sozialistischen gegenüber den kapitalistischen Gesellschaften sollte durch ein dementsprechenden Vorsprung in Wissenschaft und Technik gewährleistet sein.[30]

Als weiterer Begründer der Wissensgesellschaft in der westlichen Welt gilt bis heute der amerikanische Soziologe Daniel Bell. Dessen Untersuchungen zur Kultur und Struktur der westlichen Industrienationen verwenden den Begriff der „post-industriellen“[31] Gesellschaft, wobei in erster Linie ein Wandel der Sozialstruktur[32] angezeigt werden soll. Kernpunkt seiner Theorie ist die zentrale Rolle „theoretischen Wissens“, welches in allen gesellschaftlichen Sphären der wichtigste Aspekt werden wird. Das „theoretische Wissen“ ist das Charakteristikum jener neuen Wissensgesellschaft, die nun nicht als nachkapitalistisch verstanden werden darf, da sie nicht durch den Wert der Arbeit, sondern durch den des Wissens bestimmt werde. Dementsprechend ist auch der technische Wandel zusehends abhängig von der Entwicklung der Wissenschaften: „Die nachindustrielle Gesellschaft ist in zweifacher Hinsicht eine Wissensgesellschaft: einmal, weil Neuerungen mehr und mehr von Forschung und Entwicklung getragen werden (oder unmittelbarer gesagt, weil sich auf Grund der zentralen Stellung des theoretischen Wissens eine neue Beziehung zwischen Wissenschaft und Technik herausgebildet hat); und zum anderen, weil die Gesellschaft – wie aus dem aufgewandten höheren Prozentsatz des Bruttoso-

30 Vgl. Richta 1972: 86ff., außerdem dazu Stehr 2001: 278.
31 Vgl. Bell 1985, Steinbicker 2004:103.
32 Vgl. Stehr 2001: 47.

zialprodukts und dem steigenden Anteil der auf diesem Sektor Beschäftigten ersichtlich – immer mehr Gewicht auf das Gebiet des Wissens legt" (Bell 1985: 219). Für den ökonomischen Sektor diagnostiziert Bell den Übergang von einer güterproduzierenden zu einer Dienstleistungsgesellschaft als dominierende ökonomische Aktivität, für den Bereich der Berufs- und Beschäftigungsstruktur einen Rückgang der Industriearbeiterschaft. Vorherrschend werden Berufe sein, die eine tertiäre Bildung benötigen und eine gesteigerte Professionalität beanspruchen. Als das Leitprinzip oder „axiales Prinzip" der post-industriellen Gesellschaft fungiert ein „theoretisches Wissen", das ebenso Innovationsmotor für Wirtschaft, Wissenschaft und Technik sein wird wie auch die Quelle für sozialpolitische Programmatiken.[33] Im Anschluss an die Entwicklungen der neuen Informations- und Kommunikationstechnologien führte Bell sein Konzept weiter fort und sprach Mitte der 80er Jahre von der *dritten*, auf die Mechanisierung und Elektrifizierung/Chemisierung folgende technologische Revolution. Jene sei geprägt vom Übergang von der Mechanisierung zur Elektronik, von der Miniaturisierung elektronischer Bauteile, von der zunehmenden Umwandlung von Informationen in den digitalen, binären Code und von der Entwicklung und dem benutzerfreundlichen Einsatz von flexibler Programmiersoftware (Bell 1991: 164ff.). Wiederum durchdringt die technische Revolution alle gesellschaftlichen Bereiche und formt eine Informationsgesellschaft heraus, in der vor allem die „intellektuellen Technologien", also Computer und Datenverarbeitung, als bedeutendste ökonomische Faktoren operieren.

Daniel Bells Wissensgesellschaft als post-industrielle Gesellschaft beschränkt sich keineswegs nur auf die Beschreibung jenes möglichen strukturellen Wandels, sondern zeitigt in ihrer Deutung die Idee neuer sozialer Transformationen in Form veränderter Natur- und Produktionsverhältnisse. Um diesen Gesellschaftsentwurf zu charakterisieren, bieten sich die Begriffe Dienstleistungsgesellschaft, Wissensgesellschaft und gemeinschaftliche Gesellschaft an. Insbesondere hinsichtlich des Charakters der Arbeit sei eine Veränderung auszumachen: Die vorindustrielle Gesellschaft kennzeichne ein „Spiel gegen die Natur", soll heißen das Überleben der Menschen koppelte sich direkt an die Auseinandersetzung mit den natürlichen Gegebenheiten ihrer Umwelt auf der Basis von Tradition und Überlieferung. Dementsprechend ließe sich die industrielle Gesellschaft als ein „Spiel gegen die technisierte Natur" begreifen, welches durch die Abstimmung und Inbezugsetzung von Menschen und Maschinen zur Herstellung von Gütern bestimmt sei. Das Schema in der post-industriellen Gesellschaft sei jedoch eines zwischen den Menschen, hier steht im Mit-

33 Vgl. Bell 1985: 32, außerdem dazu Steinbicker 2004: 103.

telpunkt das „theoretische Wissen“ untereinander, ein „Spiel zwischen Personen“ (Bell 1985: 112ff.). Visionär wird Bell in seiner Annahme, dass sich mit dem steigenden Wohlstand post-materialistische Einstellungen und veränderte Konsumgewohnheiten herausbilden würden, in der Lebensqualität und „post-industrielle Dienstleistungen“ wie Bildung, Gesundheit, Unterhaltung, Sport etc. als zentrale Orientierung avancieren (ebd. 126ff.).

Martin Heidenreich (2005) hat darauf hingewiesen, dass Bells Konzept wegen der Zentrierung auf Wissenschaft stark kritisiert wurde, denn der Hochschul- und Forschungssektor ist beleibe nicht der dominierende Sektor, der mit Wissen operiert und der auf die „kognitive Stilisierung“ (Heidenreich) seine Erwartungen setzt. Gerade die Vernachlässigung der basalen, gesellschaftlichen Grundkategorien wie Arbeit, Eigentum und Kapital, sowie die recht optimistische Einschätzung von Wissen und seine Spezifizierung auf wissenschaftliches Wissen lassen Bells Theorie für die Erklärung der doch recht ambivalenten Rolle von Wissen in der Gegenwart ungeeignet erscheinen: „Die Theorie der postindustrielle Gesellschaft enthält kein plausibles Argument oder keine überzeugende Analyse, aus der hervorginge, wie und warum die neuen Technologien das soziale Leben der modernen Gesellschaft von Grund auf neu bestimmen, wie sie zu neuen Arbeitserlebnissen und -organisationen führen, wie sie Krankheiten verursachen oder wie Lebensformen insgesamt neu gestaltet werden“ (Stehr 1994: 146).

Zu den neueren, aktuellen Konzeptionen der Gesellschaft als Wissensgesellschaft zählen Nico Stehrs Arbeiten, der zwar den ökonomisch orientierten Ansätzen in der These folgt, dass nicht mehr Güter und Dienstleistungen ausschlaggebend sind für den Reichtum der Gesellschaft, sondern dass Wissen zu der unmittelbaren Produktivkraft moderner Gesellschaften geworden ist. Jedoch lehnt seine Konzeption jene vorschnelle normative Stellungnahme zum Gehalt der Wissensgesellschaften ab zugunsten einer Betonung der Kontingenzen und Unbestimmbarkeiten der gegenwärtigen wissensbasierenden Gesellschaften: sie sind *zerbrechlich*. Technische und wissenschaftliche Entwicklungen stellen dabei die Ursache für eine neue Unsicherheit dar. Stehr definiert Wissen als „Fähigkeit zum (sozialen) Handeln“ (2001: 8) und als Potential für die Herstellung und Veränderung von Realität. Wissen wird hier als ein „universales Phänomen oder eine anthropologische Größe“ (2000: 81) verhandelt, Wissen wird durch den Bezug zur Praxis und als Bedingung des Handelns bestimmt. Für Stehr repräsentiert die Wissensgesellschaft im Gegensatz zu vorherigen Gesellschaften eine „soziale und ökonomische Welt, in der Ereignisse oder Entwicklungen zunehmend ‚gemacht‘ werden, die zuvor einfach ‚stattfanden‘“ (ebd. 10). Stehr betont die Bedeutung „anwendungsoffener (Informations-) Technologien“, die den strukturellen Wandel der Gesellschaft

befördern und die Macht traditioneller gesellschaftlicher Institutionen wie Staat, Kirche, Wirtschaft oder Militär ablösen bzw. zurückdrängen würden zugunsten von „wachsenden Handlungskapazitäten vergleichsweise kleiner sozialer Gruppen und sozialer Bewegungen." Sind diese staatstragenden Gebilde in ihrer Macht eingeschränkt, führe dies zu einer „insgesamt sehr viel zerbrechlichere[n] Gesellschaft" (1996:1). Die aus dieser Zerbrechlichkeit heraustretenden Konflikte zwischen „individuellen Handlungsfähigkeiten und kollektiven Struktursetzungen" bringen zeitgleich eine Verstärkung des Veränderungsdrucks sowie eine verstärkte Abwehrhaltung hervor: „Die mit Technik und Wissenschaft verbundenen Metaphern und Klischees sind Gleichförmigkeit, Aus- und Angleichung, Uniformierung, Anpassung, Unterdrückung, Nivellierung. [...] Auf einen Nenner gebracht: das moderne Geschichtsverständnis betont die Verengung und nicht die Erweiterung in den modernen Entwicklungsmöglichkeiten" (Stehr 1996: 8).

Diese Konzeption der Wissensgesellschaft versucht gegenüber anderen Entwürfen, die das repressive Potential von Technik, die Höherstellung von wissenschaftlichem Wissen gegenüber dem Laienwissen und die dementsprechende Wertung von Expertentum betonen, gerade die Möglichkeiten zusätzlicher Handlungsoptionen für den Einzelnen herausstellen. Dieser Zug, der Technik als das Innovationspotential für die gesellschaftliche Entwicklung begreift, durchzieht als Ausdruck der politischen Programmatik die gegenwärtige institutionalisierte Wissenschaftspolitik. So begreift das Bundesforschungsministerium die gesellschaftliche Entwicklung als eine an der Technik ausgerichteten Stufenabfolge: „Auf dem Entwicklungsweg der Informations- und Kommunikationstechnik stehen wir heute am Anfang der dritten Phase, die den Übergang zur Wissensgesellschaft markiert.[...] Anstelle der bisher vorwiegend substitutiven und qualitätssteigernden Effekte dominiert in dieser Phase die breite Entfaltung der innovativen Wirkungen fortgeschrittener Informations- und Kommunikationstechniken in Wirtschaft und Gesellschaft" (BMBF 1997).

Der wichtigste Indikator für einen Umbruch von einer territorial begrenzten Industriegesellschaft zur exterritorialisierten Wissensgesellschaft ist der Aufbau wissensbasierter Infrastrukturen. Für Stehr ist dieser Übergang keineswegs abrupt, sondern vielmehr von einer „distinkten Diskontinuität" gekennzeichnet, nach der sich die gegenwärtige Gesellschaft hin zur Wissensgesellschaft transformiert. Es ist jedoch nicht zu verkennen, dass die Überlegungen von administrativer Seite sowie die Theoretisierungen sozialwissenschaftlicher Provenienz vorderst auf die ökonomischen Transformationen abzielen. Die einseitige Perspektivierung von Wissen auf ein (ingenieurs-)technisch-wissenschaftliches Wissen ist unübersehbar: Wenn auch die „Geburt der Wissensgesellschaft" (Peter Burke) weiter in der Vergangenheit anzusetzen ist, gilt die Gegenwart stärker als „Wissens-

gesellschaft oder Informationsgesellschaft", „die von professionellen Fachleuten und ihren wissenschaftlichen Methoden beherrscht wird" (Burke 2001: 9). Der Bezug zu den Transformationen des Ökonomischen liegt in den Konzeptualisierungen, die Wissen nun einmal als verwertbares Wissen entwerfen (*Wissen als Ware*) und jene Bestrebungen, die Wissen als ein gesamtgesellschaftliches Gut begreifen.

Wie jede Gesellschaftsbeschreibung beinhaltet auch das Konzept der Wissensgesellschaft bestimmte Annahmen über Macht- und Herrschaftsverhältnisse, über die Rolle des Individuums oder über die ‚Qualität' der erreichten sozialen Ordnung, die allesamt eine normative Bewertung des gesellschaftlichen Zustandes nach sich ziehen. Im Folgenden werde ich ausgewählte Aspekte des Konzepts der Postmoderne mit den akzentuierten Besonderheiten der Wissensgesellschaft in Bezug setzen, denn es stellt sich die Frage, ob der Diskurs der Wissensgesellschaft nicht eine neue „Große Erzählung" ist, die Universalität beansprucht und ein Versprechen der Emanzipation durch *Wissen* enthält. Dabei jedoch steht dem Diskurs der Wissensgesellschaft die von der Postmoderne inaugurierten Konzepte von Kontingenz und Pluralität gegenüber, die das Versprechen der Wissensgesellschaft permanent in Frage stellen.

6.2 Wissensgesellschaft und Postmoderne

> Ein Land der Ideen habe ich es genannt – andere nennen es Wissensgesellschaft: Nur mit ständig erneuertem Wissen, das wir schnell in Entwicklung und Produktion umsetzen, werden wir uns in der Welt der Globalisierung behaupten.[34]

Das Zitat des Bundespräsidenten Horst Köhler spielt auf eine Vielzahl von Bestrebungen an, die entweder einen Reformbedarf von gesellschaftlichen Teilbereichen diagnostizieren oder die Zukunft der gesamten Gesellschaft unter diejenigen Abhängigkeiten und Variablen stellt, die die sogenannte Globalisierung mit sich bringt. Mit dem Begriff der Wissensgesellschaft, wie er hier Verwendung findet, soll eine gesellschaftliche Transformation skizziert werden, die den Schritt in eine andere, neuere Form gesellschaftlicher Entwicklung beschreibt, in diesem Falle von der industriellen Gesellschaft hin zur Wissensgesellschaft. Köhlers Rede beschreibt einen Mangelzustand hinsichtlich des Bildungssystems und impliziert Forderungen: Ausgehend von einem gravierendem Fehlen an personalen und motivationalen Kapazitäten und den Zwängen einer globalisierten Welt wachse der Reformbedarf, um sich „zu behaupten". Antriebsmotor dieser Ent-

34 Horst Köhler, unter: http://www.bundespraesident.de/-,2.622835/Rede-von-Bundespraesident-Hors.htm, Mai 2006.

wicklung, der Deutschland unterworfen ist, sei der „wissenschaftlich-technische Fortschritt“ im Kontext der Globalisierung. Insbesondere sind damit die Subjekte angesprochen, denn diese „sollen sich für die neuen Herausforderungen präparieren, denn sie genügen nicht mehr den gesellschaftlich gestellten Ansprüchen; der Standort Deutschland gilt als dramatisch gefährdet, wenn und solange sich Einzelne, Institutionen und Unternehmen dem globalisierten Wettbewerb um Waren und Wissen verweigern“ (Holland-Cunz 2005: 34) würden. Neben dem diagnostizierten Mangel ist jedoch ebenfalls der Aspekt der Verheißung implizit. Die Wissensgesellschaft, so eine gebräuchliche Argumentation, schaffe nicht nur saubere, intelligente Jobs, sondern wird auch das „Ende von Not und sozialer Ungerechtigkeit“[35] sein. Denn Wissen, die „Produktivkraft moderner Ökonomien (Fücks; Poltermann 2003: 8), sei prinzipiell unerschöpflich und für jeden Menschen produzierbar und nutzbar. Wissen, so der allgemeine Tenor, sei im 21. Jahrhundert der Schlüssel zu Wohlstand, Demokratie, Einfluss und Macht.

Hinsichtlich der Theoriebildung fällt die enge Verwandtschaft zum postmodernen Denken auf. Begreift man postmodern als das „Ende der Moderne im Sinne der großen Geschichten von Wahrheit, Vernunft, Wissenschaft, Fortschritt und universeller Emanzipation“ (Eagleton 1997: 227) mit der damit verbundenen Akzentuierung von Individualität, so scheint der hier erst angerissene Diskurs um die Wissensgesellschaft ein modernes Metanarrativ der Aufklärung mit dem postmodernen Befreiungsversprechen zu verbinden, das das Individuum als einzigen Garant seiner Selbsterfüllung auf sich selbst zurückverweist. Auch die Wissensgesellschaft verabschiedet sich von jeglichen normativen Vorstellungen zugunsten der Aufwertung der reinen Positivität des Gegenwärtigen. Es ist also Vorsicht geboten bei der Betrachtung des Interpretationsangebots der gegenwärtigen Gesellschaft als Wissensgesellschaft. Statt einer willfähigen Übernahme als Deutungsangebot wird hier nach den deskriptiv-normativen Prämissen gefragt, die sich in den Konzeptionen der Wissensgesellschaft finden lassen und die nicht nur Ansprüche hinsichtlich der sozialen Ordnung formulieren, sondern die Basis für die Konstituierung eines spezifischen Subjekts bilden.

35 Alfred Hardenberg: „Rede anlässlich der Tagung ‚Wissen und Recht‘“, unter http://www.alfred-hartenbach.de, August 2006. Der Bundestagsabgeordnete Hardenberg betitelt seinen Internetauftritt mit folgenden paradigmatischem Leitsatz: „Wenn man regieren will, darf man die Menschen nicht vor sich herjagen, sondern muß sie zum folgen bringen.“

6.2.1 Postmodernes Denken als Chiffre des Bruchs

Warum sich nochmals mit der Postmoderne und dem postmodernen Denken beschäftigen? Diese Frage ist berechtigt, scheinen doch die Diskussionen um das Für und Wider um diesen Begriff anscheinend bereits überholt. Längst sind neue Beschreibungsmodelle, Muster und Systematiken angetreten, die für sich den Anspruch erheben, die Plausibilität und Erklärungskraft jener als postmodern klassifizierten Denkansätze zu übertreffen. Das kurze (Under-)Statement Foucaults – „Was heißt Postmoderne? Ich bin nicht auf dem Laufenden“ – hinsichtlich der Bedeutung der Postmoderne macht deren ambivalenten Charakter deutlich. Ein schwieriger Begriff, der sich einer Periodisierung entzieht, so dass niemand so recht weiß, ob wir schon und noch in der Postmoderne leben. Vieldeutig bleibt, was denn mit der Postmoderne gemeint gewesen war. So zeigt die willkürliche Subsumierung von französischen Nachkriegsphilosophen wie Foucault, Lyotard, Deleuze oder Derrida unter den Begriff Postmoderne ein recht diffuses Verständnis eines Missverständnisses vorschubleistenden Postmodernebegriffs.[36] Ähnlich in die Nähe zueinander gerückt werden Poststrukturalismus und Dekonstruktion als Spielarten der postmodernen Philosophie, mit dem unbefriedigenden Effekt einer gleichsam monolithischen Blockbildung unversöhnlicher und scheinbar doch konsistenter, homogener Theorie-Lager.[37] *Postmodern*, das konnte vielerlei bedeuten, von der Verwirklichung des Anspruchs der Moderne mit veränderten Mitteln, nämlich dem Vollzug des Pluralismus (Lyotard), oder eine neue ‚Unübersichtlichkeit‘ hinsichtlich der Wert- und Orientierungsmuster der Gesellschaften mit dem Effekt, allerlei Stilvarianzen zuzulassen. Letztere Deutung vertritt der selbsterklärte Antipostmodernist schlechthin, Jürgen Habermas. Für ihn ist das postmoderne Denken nichts weiter als ein Neukonservatismus, der wahlweise einem „unversöhnlichen Antimodernismus“ huldigt, eine „Rückkehr zu den Positionen *vor* der Moderne“ (2003: 25) verlangt oder die Freihaltung jeglicher moralisch-sozialer Forderungen an die Politik stellt. Der Kampf um das Projekt der Aufklärung, in dem die intellektuellen Gegner für Habermas klar gekennzeichnet sind, beschreibt auch eine Diagnose der „Erschöpfung utopischer Energien“ und der eingetretenen „neuen Unübersichtlichkeit“ (1985); eine Zustandsbeschreibung, von der *postmoderne* Theoretiker selbst nicht besonders weit entfernt sind, wenn sie auch nicht jenem Skeptizismus verfallen: In der Habermasschen Gesellschaftsbeschreibung ist die Zukunft vorrangig negativ besetzt, sei es aus jenen Infragestellungen, die Wissenschaft und Technik hervorbringen,

36 Vgl. Engelmann 1990: 6.
37 Vgl. Karpenstein-Eßbach 1995: 127.

oder aus dem mittlerweile kultivierten Skeptizismus intellektueller Provenienz.[38]

Die Frage, wie denn die gegenwärtige Gesellschaftsform zu beschreiben sei, die die Industriegesellschaft oder die Moderne abgelöst haben soll, bleibt weiter aktuell und ist weit mehr als nur universitäre Gedankenspielerei. Denn in der Auseinandersetzung um die temporalen Präfixe drücken sich auch Interessen, politische Intentionen und Wünsche aus.[39] In einer an Friedrich Nietzsche orientierten nihilistischen Auffassung der Postmoderne verbindet sich die Annahme der Auflösung von ‚Wahrheit' mit der Fokussierung der weltbildenden Kraft von Sprache und Macht, Vielfalt und Pluralität. Ein sophistisches Zeitalter, könnte man meinen, in der nur die Überredungskunst zählt, denn Wahrheit, Metaphysik oder Transzendenz wären obsolet. Terry Eagleton hat darauf hingewiesen, dass die postmoderne Ideologiefeindlichkeit in der Form der Ablehnung von Geschichtlichkeit bzw. des „starken Pessimismus jeder Hoffnung auf Alternativen" (2000: 192) gegenüber des Bestehenden selbst zu Ideologie gerinnt: Ausgangspunkt ist die „kapitalistische Gesellschaft" als ein „Schlachtfeld konkurrierender Interessen", in der eine „permanente Gewalt unter dem Mantel uneigennütziger Ideen" verborgen sei (ebd.: 193). Ein Strang der Postmoderne (namentlich werden hier die Franzosen Baudrillard und Lyotard genannt) kritisiert zwar dieses Verhältnis, verdoppelt für Eagleton jedoch die Illusion, indem sie dafür eintreten, dass Pluralismus an sich ein positiver Wert sei. Diese Form postmodernen Denkens setze gegen die herrschende Illusion vollkommener (ökonomischer) Freiheit eine noch radikalere, eine „idealisierte Version marktwirtschaftlicher Wirklichkeit gegen die monistischen Gewißheiten, die dazu dienen, sie in ihren Schranken zu halten" (ebd.).

Nun ist die Annahme postmoderner Verhältnisse kein Allgemeinplatz in der sozialwissenschaftlichen Analyse, viele Gesellschaftstheoretiker verweigern sich einer allzu festen und allumfassenden Zustandsbeschreibung und verweisen lieber auf die Zeichen dynamischer Gesellschaften, so exemplarisch Nico Stehr: „Ich behaupte [...] nicht, wir befänden uns schon im Zeitalter der Wissensgesellschaft oder stünden mitten in der Epoche der so genannten Postmoderne. Bestenfalls gibt es Anzeichen dafür, dass wir uns in vielen wichtigen Aspekten auf eine Gesellschaftsform zu bewegen, die sich von dem, was uns bisher in diesem Jahrhundert vertraut war, radikal unterscheidet" (Stehr 1994: 24).

Und doch treffen sich im postmodernen Denken wie im Diskurs um die Wissensgesellschaft Linien, die auf gemeinsame Punkte hinauswollen:

38 Vgl. Habermas 1985: 143.
39 Vgl. Becker 2001, Höhne 2003.

auf das Politische, dass frei von ‚Ideologien' ist; auf die Frage nach dem Subjekts, für das keine Bestimmung existiert, wenn es denn selbst noch als existent gedacht wird und schlussendlich seine Relationen zu den sich anscheinend verflüchtigenden Autoritäten staatlicher, religiöser, wissenschaftlicher oder sonstiger real(politischer) Instanzen. Die Vermutung liegt nahe, dass ähnlich dem postmodernen Denken auch in dem Deutungsangebot der Wissensgesellschaft ein Versprechen von *Freiheit* enthalten ist.

Die gängigen postmodernen Positionen sind vielfach abgehandelt worden, es liegt eine gut dokumentierte Auseinandersetzung und größtenteils Abrechnung mit allen Theorien vor, die der Umgebung postmodernistischen Denkens zugerechnet werden.[40] Am bekanntesten sind jene Vorstellungen vom „Ende der großen Erzählungen" (Lyotard), von der Durchsetzung des Relativismus gegenüber dem Universalismus oder von der ‚Wirklichkeit' der Welt als sprachliche und soziale Konstruktion. Als überholt gelte in der Postmoderne das Denken von Letztbegründungen und Metaphysik. Ebenso gerät jeglicher Verweis auf die manifesten Grundlagen von Natur in den Verdacht essentialistische Positionen sichern zu wollen und im Endeffekt eine *Natürlichkeit* von sozialen Verhältnissen zu begründen.[41] Das postmoderne Denken selbst hält, was es verspricht, es ist genauso von jenem Pluralismus geprägt, welcher als Kennzeichen die Postmoderne diagnostizieren hilft. Dementsprechend ist die Inanspruchnahme der Theorien von ganz unterschiedlichen Positionen zu beobachten: Das ‚Ende der Meta-Erzählungen' kann sowohl auf das Ende von sich als solidarisch verstehenden Gemeinschaften gemünzt sein als auch auf die Zurückweisung des Glaubens an die Linearität wissenschaftlich-technischen Fortschritts. Die Verabschiedung von Letztbegründungen bzw. die Ablehnung von angenommenen unveränderlichen Grundlagen kann die Universalität von Menschenrechten ebenso in Frage stellen wie die als „natürlich" gedachte Geschlechterhierarchie. Pluralität und Ambivalenz sind Kennzeichen des postmodernen Denkens oder einer ‚übertriebenen' Moderne. Vielfach wurde eine damit einhergehende ‚Verunsicherung' diagnostiziert. Besonders in Fragen der Normativität und Legitimität von Handlungen, Verfahren, Ansichten oder Meinungen wird auf den postmodernen Pluralismus mit einer Erhöhung des Individualismus als verursachendes wie legitimierendes Prinzip gleichzeitig verwiesen, allerdings unter Rückgriff auf ein gar nicht postmodernes Denken, nämlich auf den individuellen ‚*Autor*': ein Subjekt, das *selbstbestimmt* sein Leben *schreibt*. Für das postmoderne Denken sind die Bedingungen des ‚guten' Lebens nur individuell bestimmbar, haben doch die Großerzählungen der Moderne

40 Vgl. exemplarisch Welsch 1987, Zima 1997.

41 Siehe dazu Butler 1993.

mit ihren Visionen nur in Diktatur und Totalitarismus geführt. Die postmoderne Antwort als *Diskurs der Befreiung* von der Moderne ist hingegen „eher beflügelt durch die Freude über die endlich gewonnene Freiheit [sic], neue Wege wählen zu können, uns etwas Neues ausdenken zu können" (Bruder 1999: 49). Lyotard hebt in dieser Stoßrichtung den Aspekt des Möglichen hervor, der dem bisher Marginalen die Möglichkeit zur Artikulation gab und gleichfalls die bestehende Ordnung von Normierung und Anerkennung verwarf. Ein neues *Freiheitsversprechen*, losgelöst von tradierter Ordnung und Beschränkung: „Der Untergang, und vielleicht sogar Zerfall, der Idee der Universalität kann das Denken und das Leben von der Obsession der Totalität befreien" (Lyotard 1985: 18). Im postmodernen Denken erhält die Heterogenität und Vielfalt den Zuschlag als eine Erneuerung der „Metaerzählungen" der Moderne, als „progressive Emanzipation von Vernunft und Freiheit (Lyotard 1999: 49).

Gegenüber der Moderne, die sich zur Aufgabe stellte, Sicherheiten und Stabilitäten hinsichtlich des Verlaufs der Geschichte, die Versicherung der eigenen Identität oder die Welt angemessen mit den Begriffen der modernen Wissenschaften beschreiben zu können, tritt die Postmoderne nun als *zurückweisender* Modus hervor, als Reflexion auf die Unbestimmbarkeiten, wie sie die Moderne erzeugt. Denn es spricht einiges für die These von Eric Hobsbawn, der das vergangene Jahrhundert als ein *Zeitalter der Extreme* (1995) zu begreifen versucht. So ist jenes 20. Jahrhundert nicht nur von Völkermorden, Massenvernichtungen, Verfolgungen oder der zunehmenden Zerstörung der materiellen Lebensgrundlagen der Menschheit gekennzeichnet, sondern eben auch von kulturellen, wissenschaftlichen und sozialpolitischen Fortschritten wie der Entwicklung eines modernen Wohlfahrtstaates, der zunehmenden Anerkennung von Differenzen oder der Stärkung des Einzelnen in seinem Überleben (zumindest in der ‚westlichen' Welt) geprägt.

Das Merkmal der Moderne ist jene wachsende Kontingenzerfahrung, die durch die gegenüberstehenden Werte, Lebens- und Zukunftsentwürfe verstärkt zu einer „neuen Unübersichtlichkeit" (Habermas 1985) führen. Dazu gehören die Gefährdungen eines deregulierten Wirtschaftens ebenso wie die Deterritorialisierung von ökologischen Risiken oder Flucht- und Migrationsbewegungen, die mit den „Asymmetrien des Weltwohlstandes" (Ruffing 2005: 9) in Zusammenhang stehen. Diese Kontingenzbewegungen hat das postmoderne Denken aufgegriffen und das Feld des Politischen dahingehend erweitert, Macht nicht nur in Bezug auf die Souveränität des Staates und dessen (Real)Politik zu analysieren, sondern Politik als

Form von Machtbeziehungen auch auf den kleinsten Ebenen des Gesellschaftlichen, beispielsweise als soziale Konventionen zu begreifen.[42]

Postmodernes Denken kann trotz des ambivalenten Charakters als *Chiffre des Bruchs* gelesen werden, die die Formen der Kritik und der Zurückweisung ‚wahrheitsorientierter Objektivitätsansprüche' auszeichnen und die die tradierten Grenzziehungen des Politischen und des Privaten erneut auflöst. Der Kritik unterzogen wurden hier die Fundamente gesellschaftlicher Legitimation sowie die methodologischen, epistemischen und normativen Autoritäten und daran anschließend die tradierten Erklärungsmodelle des gesellschaftlichen Zusammenlebens.[43] Der Bruch beinhaltet zudem den Anspruch und das *Versprechen*, sich von den *Versprechen* der „Religion der Vernunft, der Aufklärung, der Wissenschaft, der Kritik" (Derrida 2001: 14) auf Rettung, Erlösung, auf das Heil zu verabschieden. Dadurch steht allerdings nicht nur die soziale Ordnung unter den ständigen Zwang der Legitimation, sondern ebenso können ‚Problematisierungen' beobachtet werden, die eine Wert- und Sinnkrise ausmachen, beruhend auf dem „Scheitern vergangener Erfahrungen und Theoretisierungsversuche" und auf der Verwerfung einer Geschichtsauffassung, „die einen kontinuierlichen Fortschritt der Menschheit unterstellt" (Augé 1994: 34). Die Moderne erscheint in dieser Perspektive als „unvollendetes Projekt" (Jürgen Habermas), das nur durch den erneuten Versuch verwirklicht werden kann, die Idee einer universellen Vernunft diskursethisch, auf der Ebene der Sprache und Vernunft umzusetzen.

6.2.2 Das Versprechen der Freiheit

Mit der Postmoderne eröffnete sich spätestens in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts ein geistes- und sozialwissenschaftlicher Diskurs, der hinsichtlich gesellschaftlicher und individueller Perspektiven eine neue Freiheit versprach, in dem er die bis dato selbstverständlichen Institutionen und Annahmen *entzaubern* und die Versprechungen der großen Gesellschaftsentwürfe widerlegen wollte, so eine der Tropen über das Wesen der Postmoderne. Diese Freiheit definiert sich negativ über die Ablehnung jeglichen utopischen Denkens, welches sich nicht in der Rationalität einer zum Extrem getriebenen Vernunft wiederfindet. Die „negative Wahrheit der Moderne" (Terry Eagleton) entzieht in ihrer Kritik metaphysischen Positionen und der sich daran anschließenden universalistischen Argumenten nicht nur den Boden, sondern bringt sich in dieser Radikalität selbst um ihren produktiven Gehalt: nämlich der Schärfung des Denkens gegenüber der Stellung von „verhöhnte[n] und erniedrigte[n] Gruppen",

42 Vgl. Foucault [359] 2005: 930.
43 Vgl. Nowotny et al. 2004a: 19.

die im postmodernen Zeitalter durch die Hinwendung zu kultureller, sprachlicher, geschlechtlicher oder körperlicher Differenz und Vielfalt erst die Möglichkeit erfahren haben, „etwas von ihrer eigenen Geschichte und ihrem Selbst wiederzugewinnen" (ebd.: 2). Das *Utopische* als Entwurf gedacht sieht sich im postmodernen Denken diskreditiert. Utopie, so der Ursprung des Wortes, verweist auf den Ort, der nicht der hiesige ist und auf die Zeit, die nicht die jetzige ist. Für den postmodernen Diskurs ist die Moderne selbst eine Utopie, „die Dialektik des Geistes, die Hermeneutik des Sinns, die Emanzipation des vernünftigen oder arbeitenden Subjektes" (Lyotard 1999: 13), in ihrem Anspruch, einen *möglichen* Zustand zu beschreiben, der sich vom Gegenwärtigen unterscheidet. Das postmoderne Denken tritt an im Bruch mit einer Zeit, die von Versprechungen und Erwartungen unterschiedlichster Couleur geprägt war: Die Moderne offenbarte nach den Erfahrungen mit dem Versuch der Beherrschung der Natur durch den Menschen und den daraus erwachsenen Phänomenen der Bürokratisierung und Industrialisierung sich mehr und mehr als ein Zusammenschluss von Machtmechanismen, die die ‚Vernunft' als Herrschaftsinstrument bis zu ihrem Äußersten trieb, zur Totalität einer (ir-)rationalen Gesellschaft.[44]

Wenn man Lyotard folgen und Postmoderne nicht als epochalen Wechsel verstehen will, sondern als Bruch und Zeichen für Distanz gegenüber den tradierten Ordnungen und Sinnsystemen, dann stellt sich die Frage nach Individualität und dem Subjekt als Begründungsinstanz des Wissens neu. Was bleibt nach der Verabschiedung des Subjekts, dem in der Moderne die Aufgabe der Legitimierung des Wissens zugemutet wurde? Ein *reines* und *freies* Individuum, das kraft und dank seiner eigenen Vernunft als Gestalter der Welt auftreten könnte. Andererseits ein ebenso verunsichertes Individuum, das aus traditionalen Orientierungen und sozialmoralischen Milieus ‚entbettet' (Anthony Giddens) ist.

Diese ambivalente Identitätsform entspricht dem postmodernen Denken, das die postmoderne Individualisierung als „Freiheit und Zwang, Chance und Bedrohung zugleich" (Eberlein 2002: 132) konzipiert. Dieses polare Feld der Kontingenz ist die Bedingung für die Normativität des postmodernen Denkens, des ‚Zwangs' zum individuellen Selbstentwurf, der mal als Neokonservatismus bezeichnet wird oder als „Auflösung des Obligatorischen in die Option" (Finkielkraut 1991: 174) und daran anschließend die Erhöhung des Individuellen gegenüber dem Kollektiven zeitigt.

Die Schwierigkeiten nun, die Postmoderne als Epoche oder kulturellen Ausdruck zu klassifizieren, treten hinter der Kraft des *reaktionären* Den-

44 Vgl. Horkheimer; Adorno 1998.

kens und der Verweigerung zurück, eine Aussage über etwas manifest werden zu lassen. Zygmunt Bauman bezeichnet die Postmoderne zuallererst als *Geisteszustand*, „der sich vor allem durch seine alles verspottende, alles aushöhlende, alles zersetzende *Destruktivität* auszeichnet“ (1995a: 6, Hervorh. i. O.). Das kritische Moment, welches dem postmodernen Denken innewohnt, scheint jedoch so absolut, dass alles, was kritisiert wurde, verschwunden ist und somit auch die permanente *Notwendigkeit zur Kritik*. Darin offenbart sich ein konservativer Zug des postmodernen Denkens, ein potentieller Umschlag in ein *reaktionäres* Denken, wenn es zur ausschließlichen Affirmation bestehender Verhältnisse wird. Soziale Ideen oder Visionen werden unter dem Einwand abgelehnt, doch schon alles ausprobiert zu haben, der *Status Quo* legitimiert sich durch den Verweis auf die Verfehlungen des Utopischen. Damit könnte Politik, verstanden als die Eröffnung eines Feldes von Möglichkeiten, reduziert sein auf die Bestandsbewahrung.[45] Die Ablösung von geschichtsphilosophischen Konzeptionen scheint Politik auf die „bloße Modifikation der individuellen Existenz“ (Ruby 1997: 150) zu beschränken. Die Zurückweisung der Aufgabe einer Emanzipierung begriffen als die Aufdeckung einer ‚Wahrheit‘ und die Verabschiedung eines eventuellen Sinngehalts der Geschichte, wie sie zum Beispiel Francis Fukuyama (1992) oder Gianni Vattimo (1990) als Merkmale der Postmoderne postulieren, verweisen auf einen Verlust der Wirksamkeit von Politik und geben der jetzigen Demokratie den Anstrich eines nicht nur siegreichen politischen Verhältnisses, sondern auch die Erfüllung einer geschichtsteleologischen Tradition, nach der sich die beste aller Regierungsformen letztendlich durchsetzen würde. Gleiches gilt dementsprechend für die ökonomischen Verhältnisse in Form eines deklarierten Sieges der freien Marktwirtschaft.

Inmitten dieser Periode der Verabschiedungen diagnostiziert Jameson die „Rückkehr oder Wiedererfindung des auf dem Höhepunkt der Postmoderne Überholten“ (ebd. 11), die sich in der zunehmenden Relevanz ethischer Fragestellungen und ihrer institutionalisierten Bearbeitung, in der erneuten Debatte traditioneller Themen der politischen Philosophie oder in der „Wiederbelebung des Ästhetik“ und der postulierten Streitfrage um die Schönheit zeige. Fragen nach der Gesellschaftsfähigkeit, nach dem, was den Menschen in seinem Innersten ausmache, nach dem Grund der Ästhetik treten mit geballter Macht und schlagkräftiger Unterstützung wieder auf den Plan, als hätte es die Diskussionen um Ideologiekritik, Soziobiologismus und Sozialdarwinismus oder die soziale Konstruiertheit ästhetischer Verhältnisse nie gegeben. Ebenso die Wiederkehr der Religion, von der Derrida sagt, sie sei in Bezug „auf all die Kräfte der Abstraktion und

45 Vgl. Terry Eagleton, in: Die Zeit, 1998, 35.

der auflösenden Trennung“, die postmodernes Denken mit sich bringt, eingebettet in einen „reaktiven Antagonismus“ und zeitige eine „überbietende[n] wiederholte[n] Selbstbehauptung“ (Derrida 2001: 11). Unstrittig ist hierbei die zu beobachtende Offenheit, mit der tradierten religiösen Sinnsystemen, aber auch unter dem Label der „Esoterik“ verzeichnete Sinngeneratoren begegnet wird. Was Derrida hier jedoch meint, ist nicht eine spezifische Religion, etwa des Taoismus oder des Katholizismus, sondern das Prinzip der Erlösung, des *Heils*, eben „das Gläubige, das im Vertrauen liegt“ (ebd.).

Diese These steht anscheinend einer häufigen sozialwissenschaftlichen Annahme entgegen, nach der die Wissenschaften die Rolle der Religion übernommen habe. Voraussetzung für diese Annahme ist, dass mit einer wachsenden funktionalen Differenzierung eine „graduelle[n] Eliminierung traditioneller Sicherheiten, Weltanschauungen, Erfahrungen und Erwartungen“ (Stehr 2000: 41) einhergeht. Glaube und Wissen, Religion und Wissenschaft, so Derrida, stehen nicht in einem antagonistischen Verhältnis, sondern sei vielmehr für die „unerschütterliche und unendlich fortschreitende Entwicklung der kritischen und wissenschaftstechnischen Vernunft der Religion eine Stütze“ (Derrida 2001: 49). Religion, der *Glaube* selbst ist Bedingung für Wissenschaft und Verweis auf die Zuverlässigkeit der wissenschaftlichen Vernunft. Das Versprechen, eine ‚Wahrheit‘ zu sagen, auf der Grundlage „eines Zeugnisses oder einer Bezeugung“ (ebd. 72) und die damit verbundene Annahme dieser Aussage zeigen die gemeinsamen Quellen der Religion und der Vernunft bzw. Wissenschaft auf.[46]

6.2.3 Funktionen der Gemeinschaft

Der Zug des postmodernen Denkens, Vielfalt und Eindimensionalität gleichermaßen zuzulassen, hat dazu beigetragen, das postmoderne Denken weniger als Ermöglichung, sondern vielmehr als *Zumutung*. Für Zygmunt Bauman (1996) sind Ambiguität und Ambivalenz der positive und zu unterstreichende Zug der Postmoderne: Die Moderne, gekennzeichnet von der Auslöschung des Ambivalenten und Mehrdeutigen, strebte nach einer eindeutigen Ordnung und offenbarte darin ihr Potential der Gewalt. Auf-

46 Die Annahme, dass Religion und Wissenschaft hinsichtlich ihrer charismatischen Legitimation Parallelen aufweisen, ist nicht unbegründet und auch nicht besonders originell. Beiden Bereichen gilt das Vertrauen in ihre Überlegenheit bei der Erzeugung wertvollen und vertrauenswürdigen Wissens: „In der majestätischen Gesetzmäßigkeit des Newtonschen Systems war, wie man glaubte, die andere Offenbarung Gottes, das Buch der Natur, entschlüsselt worden, so dass sich der Mensch der Schöpfung freuen und der Absichten Gottes für versichert halten durfte“ (Tenbruck 1989: 101).

klärung und Befreiung auf der einen Seite und strenge Normierung und Klassifizierung auf der anderen sind Teil einer Ambiguität, die den Holocaust als Schrecken der Moderne erst möglich machte. Die Hauptträger der Gewaltsamkeit des rationalisierenden Denkens sind für Bauman die nahezu perfekt ausgerichtete Bürokratie und die Ambitionen des Staates, sich als „Gärtner" zu begreifen und alle sozialen Verhältnisse klassifikatorisch zu ordnen. Der Holocaust, den Bauman mit einer Rezeption der Weberschen Rationalisierungs- und Bürokratisierungsthesen zu bearbeiten sucht, ist das „Ergebnis eines bürokratischen Entscheidungsprozesses" (Bauman 1992: 30): differenziert in eine funktionale Arbeitsteilung und in die technische Ersetzung moralischer Verantwortung.

Die Postmoderne wiederum ist geprägt von dem Verlust traditioneller Bindungen, die auf den „Metaerzählungen der Moderne" beruhten, und von dem Rückzug des Staates, der sich nun nicht mehr in einer Wächterrolle für die Herstellung einer einheitlichen Ordnung sieht; Ambivalenz ist zugelassen, wird aber im selben Augenblick zur Privatsache: „Ambivalenz ist aus der öffentlichen Sphäre in die private übergegangen, weil keine weltliche Macht mehr die Neigung zeigt, sie auszulöschen. Sie ist jetzt im Großen und Ganzen eine persönliche Angelegenheit" (Bauman 1996: 239). Der (vermeintliche) Rückzug des Staates[47] ist den internen und externen Entwicklungsbedingungen geschuldet: Globalisierung, der Verlust von Solidaritätsbeziehungen oder der Zerfall nationalstaatlicher Grenzen tragen dazu bei, das Individuum zu einem Flaneur zwischen unterschiedlichsten Lebensstilen zu vereinzeln. Die Lebensform in der Postmoderne werde zur prinzipiellen „Flucht vor der Ambivalenz und Flucht vor der Festlegung" (Junge 2002: 95). Angesichts des zunehmenden Interesses an dem Begriff der *Gemeinschaft*, gerade in Bezug auf die Dimensionen gesellschaftlicher Integration, und gleichzeitig zu beobachtendem Rückgang der Integrationsmechanismen des Staates, besteht für Bauman die Gefahr, dass die Postmoderne hinter die Moderne zurückfällt mit dem Ergebnis eines „wuchernden Tribalismus" (Bauman 1995a: 21), der eine Fülle unendlicher Gemeinschaften entstehen lässt. Diese übernehmen nun die Aufgabe der *Rettung*, die durch die „Verkündungen der universellen Vernunft und ihren irdischen Übersetzungen, den juristischen Akten des Nationalstaates" (ebd. 19) versprochen war. Die Bindungskraft der Gemeinschaft liegt dabei in ihrer symbolischen Bedeutsamkeit und Macht, Aufmerksamkeit zu erregen: Da keine außerindividuellen, verobjektivierbaren Begründun-

47 Hier muss darauf verwiesen werden, dass mit dem diagnostizierten Rückzug des Staates neue Formen moderner Staatlichkeit auftreten. Ebenso ist eine zunehmende ‚Disziplinierung' gesellschaftlicher Gruppen zu beobachten, die der Majorität der weißen, europäischen Wohlstandsschichten nicht entsprechen: Migranten, Behinderte, Alte etc.

gen in der Postmoderne mehr existent sind, gewinnt das Spektakel, eingebunden in die „politische Ökonomie“ von Produktion und Verteilung öffentlicher Aufmerksamkeit neue Bedeutung. Die Zivilgesellschaft als Rettungsanker und die Diskussion um Gemeinschaftlichkeit erlebt ihren Boom gleichzeitig mit dem Niedergang der althergebrachten sozialen Sicherungssysteme,[48] zusammengefasst im Begriff des Wohlfahrtsstaats. Weniger Staat, Rückzug des Staates, aktivierender Staat[49] – diese Schlagwörter aus aktuellen politischen Debatten laufen parallel zu dem Ruf nach mehr Eigenverantwortung und Selbsthilfe.

„Gott hilft denen, die sich selber helfen“ und „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ – die von Max Weber beschriebene ‚protestantische Ethik‘ als Grundlage des industriellen Kapitalismus scheint eine erneute Hochphase oder Reformulierung zu erfahren, als Antwort auf eine stagnierende katholische Sozialethik und dem gescheiterten Versuch, ein kollektives Klassen- und Gewerkschaftssubjekt in Zeiten der Nachfolge der „nivellierten Mittelstandsgesellschaft“ (Helmut Schelsky) festzuklopfen. Mittlerweile haben in der Verabsolutierung calvinistischer Sozialideen nun auch die traditionellen Begrifflichkeiten von Gemeinschaftlichkeit, Solidarität und gegenseitiger Verantwortung und Hilfestellung Eingang gefunden. Eine Antwort in der Theorie der Gesellschaften versucht hier der Kommunitarismus zu liefern, der die „Rekonstruktion der Gemeinschaft, um die Vorstellung der Bürgertugenden, um ein neues Verantwortungsbewusstsein der Menschen, um die Stärkung der moralischen Grundlagen unserer Gesellschaft“ (Etzioni 1998: passim) fordert. *Gemeinschaft* soll als Antwort auf die Herausforderungen eines globalen Kapitalismus dienen, der den Menschen in einen Zustand des „Driftens“ (Richard Sennett) versetzt, ohne Aussicht auf Verlässlichkeit, Langfristigkeit oder Entwicklung.

48 Vgl. Jameson 2002: 8.

49 Der Diskurs des aktivierenden Staates, der den des aktiven Staates ablöst, schließt an das Prinzip des Unternehmertums und an die damit verbundene Selbstkonzeption als rational handelndes und eigenverantwortliches Individuum an: „Eine Gesellschaft, die Chancen der Teilhabe für alle erreichen will, muss dafür nicht nach dem Staat rufen, sondern muss ihre Bürger dazu aktivieren, zum gesellschaftlichen Zusammenhalt beizutragen und mit dafür zu sorgen, dass Menschen nicht aus dem System fallen oder ihre Chancen verlieren. Nur diejenigen, die sich wirklich nicht selbst helfen können, sollten einen Anspruch auf staatliche Unterstützung geltend machen können“ (Gerlof 2006: 213). Die Position unterstreicht die Forcierung eines ökonomischen Denkens im Bereich des Sozialen: Gerade der Begriff der Chance, der ursprünglich den ‚guten‘ Fall des Würfels beim Spiel bezeichnet, zeugt von der Gewichtung der individuellen Verantwortlichkeit, die die staatliche Fürsorge und Unterstützung nach und nach ablöst. Jedoch bleibt offen, welche Konsequenz die vertane Chance – das ‚irrationale‘ Handeln, welches nicht den ökonomischen Prämissen entspricht – zeitigt.

Gegenseitiges Vertrauen und ein verlässliches Wir-Gefühl sind für die Kommunitaristen jene Möglichkeiten, dem Postulat des flexiblen Kapitalismus „Du wirst nicht gebraucht“ eine „Gemeinde“ entgegenzustellen, die durch das Gefühl der gemeinsamen Konfliktbearbeitung als verantwortungsvolle Gruppe entsteht und die Legitimationsbasis derzeitiger Marktregimes quasi von unten bekämpft.[50]

6.2.4 Holzwege? Individualismus und Diskursethik

Es ist oft festgehalten worden, dass postmodernes Denken nicht in einer Beliebigkeit aufgeht, sondern eine spezifische Sicht auf einen ‚Zustand der Kultur‘ darstellt, im Sinne einer Reflexion der Moderne inklusive einer Definition derselben: „Man kann diejenigen Gesellschaften modern nennen, die die Diskurse der Wahrheit und Gerechtigkeit in großen historischen und wissenschaftlichen Erzählungen verankern“ (Lyotard 1985: 116). Der Schlüsseltext ist Lyotards Untersuchung[51] für die Regierung Quebecs über das Wissen in den hoch entwickelten Gesellschaften. In dieser, mittlerweile zum philosophischen Klassiker avancierten Schrift wird zwischen zwei großen Strömungen unterschieden, die sich die Reflexion der Gesellschaft zur Aufgabe gemacht haben: einerseits eine funktionalistische oder systemtheoretische Perspektive und andererseits die eher kritische Position des Marxismus.[52] Für Lyotard sind beide Ansätze eher unbrauchbar für eine Gesellschaftstheorie, da der Funktionalismus eine affirmative und deskriptive Position zugleich einnehme und der Marxismus entweder in den westlichen Gesellschaften kooptiert oder wie bei den Staaten des Ostblocks in totalitären Strukturen aufgegangen sei. Diesen kritisierten Ansätzen stellt Lyotard eine „Theorie des Sprachspiels“ gegenüber, die den Menschen unabhängig von der Materialität der Verhältnisse konzipiert, sondern nur im Rahmen der Sprache. Der Mensch ist quasi von Geburt an durch Sprache bestimmt, eine Transgression der durch die Sprache gesetzten Grenzen sei unmöglich. Individuelle Subjektivität, eines der Versprechen der Moderne, verliert sich in einer Fülle von Partikularitäten, die aber von den jeweiligen „Sprachspielen“ determiniert sind. Lyotard begreift die gesellschaftliche Welt als eine von Sprachspielen strukturierte „Inselwelt“ (Zima 2000: 391), in der sich jede Insel radikal von der anderen unterscheiden lasse: „Die Prüfung der Sprachspiele konstatiert und bekräftigt, wie die Kritik der Vermögen, die Trennung der Sprache von sich selbst. Die Sprache ist ohne Einheit, es gibt nur Sprach-

50 Vgl. Sennett 1998: 187ff.
51 Vgl. Lyotard 1999.
52 Vgl. Lyotard 1999: 42.

inseln, jede wird von einer anderen Ordnung beherrscht, keine kann in eine andere übersetzt werden“ (Lyotard 1985: 70).

Diese Konzeption ist Lyotards Ausgangspunkt, um zwischen den Beschreibungsmodi Modernität und Postmodernität zu differenzieren, die sich durch unterschiedliche Sprachspiele auszeichnen.[53] Die Moderne legitimierte sich durch zwei Erzählungen, die sowohl eine individuelle als auch eine gesellschaftliche Praxis begründen konnten: durch die Erzählung der Freiheit und der des Fortschritts. Erstere hob auf die Idee der Emanzipation des Menschen ab und setzt das ‚Volk‘ bestehend aus emanzipierten Individuen als Subjekt der Geschichte ein. Die daran gekoppelten Narrative sind die politischen Philosophien wie Liberalismus, die Spielarten der Demokratie oder marxistische Gesellschaftsentwürfe. Die zweite Erzählung bezieht sich auf die Erkenntnisstruktur der Moderne, auf die Idee der Rationalität. Im Zuge der Transformationen der Neuzeit gewinnen wissenschaftliche Aussagen zunehmend an legitimierenden Wert. Das sich selbst an die Stelle Gottes einsetzende Subjekt der Erkenntnis begreift Welt als eine Summe von Phänomenen, die durch den Akt des reinen Denkens erkennbar wird.[54] Für Engelmann liegt hierin der Ursprung der „Gleichmachung der Dinge“ und damit verbunden der „Ausschluß von Heterogenität oder Differenz“ (Engelmann 1990: 14), die somit zu den Konstitutionsbedingungen der neuzeitlichen Wissenschaft gehören. Die Struktur des neuzeitlichen Denkens ist durch das Subjekt als das Denkende und Erkennende einerseits und das Objekt, die Natur als das Gedachte gekennzeichnet. Diese neuzeitliche Rationalität von Wissenschaft durchdringt und normiert die Gesellschaften der Moderne. Dabei ist zu betonen, dass die Moderne immer zwei entgegenstehende Selbstbeschreibungen hervorgebrachte hatte: Diese changieren zwischen einer ungeheuren Produktivität bzw. Selbstüberschätzung und einer sich selbst lähmenden Verunsicherung und Zerstörung.[55] Kennzeichnend sind dementsprechend auch die soziologischen Modelle für die Moderne, der düstere Pessimismus der *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer, Adorno 1998) und der dazu eher euphemistisch anmutende Versuch Jürgen Habermas’, die Ansprüche der Moderne als *unvollendet* zu beschreiben.

Lyotards zweite Fundamentalkritik richtet sich nun gegen den Unterwerfungsanspruch der Moderne, die die bedingungslose Unterordnung des individuellen Subjekts unter die Staatsgewalt fordert. Sowohl die Narrationen der marxistische Theorie als auch des Idealismus Hegels als „Inbegriff des Illiberalismus eines dogmatischen Denkens“ (Dahrendorf 1994: 19) behaupten, dass die eigentliche Durchsetzung der individuellen Frei-

53 Vgl. Engelmann 1990: 11.
54 Vgl. ebd.: 14.
55 Vgl. Nassehi 2001: 212.

heit in der Einsicht in die staatlich sanktionierte politische Notwendigkeit läge. Hegel wie Habermas heben auf das Moment der Versöhnung von Besonderem und Allgemeinen, von individuellen und gesellschaftlichen Ansprüchen ab, das als eines der „Grundmotive der Selbstvergewisserung der gesellschaftlichen Moderne“ (Nassehi 2001: 213) gelten kann. Doch für Lyotard haben jene Erzählungen ihre Glaubwürdigkeit verloren, die Legitimierung erfolge nun über das Kriterium der (sprachlichen) *Performativität*. Dieser Begriff, der in Anlehnung an Austins Sprechakttheorie (1972) die Diachronizität von Sprache und Handlung ausdrückt, beschreibt in Lyotards Gegenwartsdiagnose jedoch die überwältigende Norm der (wirtschaftlichen) Effizienz, nach der sich die gesellschaftliche Wirklichkeit in ihrer Totalität ausrichte. Damit ist gemeint, dass das ökonomische Effizienzdenken zum maßgeblichen Kriterium geworden ist: ob Wissenschaft, Kunst und Kultur oder Bildung und Erziehung, die Macht des ökonomischen Kalküls wird zu dem ausschlaggebenden Faktor, der gesellschaftliche Tendenzen und Strömungen lenkt und forciert. Besonders im Bereich der *Techno-Wissenschaften*, die von dem massiven Einsatz einer technischen Rationalität hinsichtlich ihres Erkenntnisprozesses gekennzeichnet sind, wird die „messbare[r] Effizienz im Verhältnis Input/Output“ (Lyotard 1999: 38) zu dem entscheidenden Kriterium für die Legitimität von Wissen. Es gehe nun nicht mehr um Wahrheit, sondern um die Produktion von Wissen, eine *Ökonomisierung von Wahrheit*. Diese Wissensordnung gehorcht einem Prinzip der „Optimierung von Leistungen: [...] Es sind also Spiele, deren Relevanz weder das Wahre, noch das Richtige, noch das Schöne usw. ist, sondern das Effiziente. [...] Also kein Beweis, keine Verifizierung von Aussagen, keine Wahrheit ohne Geld. Die wissenschaftlichen Sprachspiele werden Spiele der Reichen werden, wo der Reichste die größte Chance hat, Recht zu haben“ (ebd. 130f.).

Lyotards Diagnose einer postmodernen Gegenwart beinhaltet als Kerntheorem die Befreiung von Ganzheitsmodellen, denen er die eine negative Tendenz zum Totalitarismus zuspricht. Daran anschließend wird die Verunsicherung, die der Wegfall tradierter universaler Norm- und Sinnsysteme für den Einzelnen mit sich bringt, positiv gesehen: „Der Untergang, und vielleicht sogar Zerfall, der Idee der Universalität kann das Denken und das Leben von der Obsession der Totalität befreien“ (Lyotard 1985: 18). Lyotard akzentuiert gegenüber der universalen Vernunft die Vielfalt der Sprachspiele, die alle ihre eigene binnenspezifische Rationalität aufweisen. Jeder Versuch, den Verlust objektiver Wertmaßstäbe durch die Einführung der als objektiv verstandenen Regelung der Konsensorientierung zu ersetzen, laufe durch die Orientierung auf eine kommunikativ-konsensuelle Einigung auf Ausschluss und Restriktion hinaus. Gegenüber der „Sehnsucht nach dem Ganzen und dem Einen, nach der Versöhnung von Begriff und Sinnlichkeit, nach transparenter und kommunizierbarer

Erfahrung" (Lyotard 1990: 48) setzt Lyotard auf die Anerkennung von Heterogenität und Individualität. Unter dieser Prämisse ist der soziale Zusammenhalt moderner Gesellschaften nicht eine universelle Ganzheit, sondern ein tagtäglich Herzustellendes. Jedoch soll diese Konstituierung von Sozialität nicht über einen normierenden Konsens, sondern durch die Aktivierung befristeter Übereinkommen erfolgen, die dem Prinzip des Dissenses, der Nicht-Übereinstimmung folgt, das sich aus der radikalen Anerkennung von Individualität und Ablehnung von konformistischer Hegemonialität ergibt.[56] Gegen die universalen Prinzipien, wie sie im Staat, Kapital oder in der wissenschaftlichen Vernunft vertreten werden, wird von Lyotard die Stärkung von marginalisierten Gruppen eingefordert: „Diese Bewegung der Zersplitterung betrifft nicht nur die Nationen, sondern auch die Gesellschaften: wichtige neue Gruppierungen treten auf, die in offiziellen Registern bisher nicht geführt wurden: Frauen, Homosexuelle, Geschiedene, Prostituierte, Enteignete, Gastarbeiter" (Lyotard 1985: 38).

Im Endeffekt findet sich also auch bei dem Apologeten der Postmoderne die Akzentuierung der Integrität des autonomen Individuums als moralischer und eigenständiger Bezugsgröße, um mit den Unwegsamkeiten der aus der tradierten Ordnung entlassenen Moderne fertig zu werden. Heterogenität, Partikularität und Toleranz gegenüber der Vielfalt treten nach dem Niedergang und Zerfall von universalistischen Ideen als Aspekte des sozialen Miteinanders hervor, die jedoch eine adäquate Subjektvorstellung benötigen. So verwundert nicht die zeitliche Übereinstimmung von der theoriegeladenen Verabschiedung universeller Narrative, des neoliberalen Umbaus der Gesellschaft und der Entstehung einer Kultur des „unternehmerischen Selbst". Die Konjunktur des „unternehmerischen Selbst" (Ulrich Bröckling) mit Kategorisierungen wie Selbstsorge, Eigeninitiative, Selbstmanagement u.ä., passt sich nahtlos in die Lyotardsche Konzeption von Sozialität ein, in der die sinnstiftenden Großerzählungen von der Notwendigkeit lokal und temporär begrenzter Aushandlungsprozesse ersetzt werden. Nicht fürsorgerische Institutionen pastoraler Macht wie Kirche oder Schule übernehmen die führende Rolle in diesen Kontroversen, sondern es ist das zu Eigenverantwortung aufgerufene Subjekt selbst. Die politische Programmatik der Postmoderne, wie Lyotard sie konzipiert, setzt auf die Befreiung sozialer Identitäten aus einer gesellschaftlich verankerten Determinierung hin zur Durchsetzung einer Kultur des „unternehmerischen Selbst", das die Versicherungen der staatlichen, ökonomischen und

56 Peter Zima hat auf den gewalttätigen Zug verwiesen, der der Sozialphilosophie Lyotards unterliege: „Wo es keine verallgemeinerungsfähigen Maßstäbe gibt, muß der Andere oder das Inkommensurable bald als sinnlos, bald als identitätszerstörend und folglich bedrohlich erscheinen" (Zima 1997: 138).

wissenschaftlichen Autoritäten nun selbst übernehmen soll: „Statt auf einem gesicherten Platz in einer stabilen sozialen Ordnung verweilen zu können, wird von den Einzelnen gefordert, sich aktiv bei der Gestaltung ihres Lebens und ihrer sozialen Positionen in einer beständig verändernden Umwelt zu engagieren" (Kraus 1999: o.S.).

Diese postmoderne Vielheit, die durch die Ausdifferenzierung der Moderne in autonome Sphären von Wissenschaft, Moral oder Recht entsteht, bringt verschiedene Geltungsansprüche mit sich und damit eine erneute Verunsicherung für die Individuen, die sich mit konkurrierenden ‚Wahrheiten' konfrontiert sehen. Die Fülle der Wahrheitsansprüche von in Wettbewerb stehenden Welterklärungen, die Kompromisslosigkeit von Normen und Werten gepaart mit einer forcierten Unübersichtlichkeit der Moderne ist der Ausgangspunkt der Habermasschen Überlegungen, wie die Vielheit in einer Einheit zu integrieren sei. Jürgen Habermas ist einer der prononciertesten Vertreter, die am Begriff der Moderne im Gegensatz zur Postmoderne als epochalen wie auch epistemologischen Sachverhalt festhalten. Dabei geht es um mehr als nur eine Verschiebung der Perspektiven, denn Habermas stimmt mit den als postmodern bezeichneten Philosophien darin überein, dass die Vielzahl von letztbegründeten Instanzen obsolet geworden sei. Jedoch sieht sich die von ihm eingeführte Diskursethik zur gerechtfertigten Begründung von Handlungen ebenfalls dem Vorwurf ausgesetzt, nun das nachmetaphysische Denken des Konsens als das alleinige und wiederum universale Wahrheitskriterium etablieren zu wollen.[57] Nichtsdestotrotz irritieren seine Angriffe auf postmodernes Denken, da beiderseits der Anspruch auf kritisches Denken besteht. Doch es ist nicht nur der normative Impuls einer Kritik am Bestehenden, den Habermas beispielsweise mit Foucault teilt,[58] sondern ebenfalls die Auffassung, dass Individualität aus den konkreten, historischen Gegebenheiten resultiere. Die Kritische Theorie, in deren Nachfolge Habermas steht, hat dies schon früh herausgearbeitet: „Als die freie Marktwirtschaft das Feudalsystem verdrängt und des Unternehmers wie des freien Lohnarbeiters bedurfte, bildeten sich diese Typen nicht nur als berufliche, sondern zugleich als anthropologische Begriffe, wie die der Selbstverantwortung, des Vorblicks, des sich selbst genügenden Einzelnen, der Pflichterfüllung, aber auch starrer Gewissenszwang, die verinnerlichte Bindung an Autoritäten, stiegen auf" (Adorno 1972a: 440ff.).

Der „außengeleitete Charakter" entspricht der ökonomischen Rationalität der Industrialisierung, für Adorno besteht ein direkter Zusammenhang zwischen den vom Markt geforderten Verhaltensmustern und den fakti-

57 Vgl. Ruffing 2005: 184.
58 Vgl. Wik: 25f.

schen Persönlichkeitsstrukturen. Das Individuum im Kapitalismus mündet in einem „Massen-Ich", eine konforme Masse, in der der Einzelne der Rationalität des Marktes gehorcht.

Das theoretische Gesellschaftskonzept von Jürgen Habermas, welches in der negativen Antizipation gesellschaftlicher Entwicklung derjenigen Adornos anfänglich folgt, impliziert eine Logik des Verlaufs von aufeinander folgenden Entwicklungsstufen der Menschheit. Dabei werden drei Schritte unterschieden: Auf der ersten Stufe stehen traditionelle Gesellschaften, in denen die „Lebenswelt", das heißt die konkret erfahrbare Welt und die sofortige Bemerkbarmachung von Intentionalität noch nicht vom „System" unterschieden ist. Als „System" begreift Habermas den bürokratischen Staat und den ökonomischen Sektor der industriellen Gesellschaften, den Markt. Das System wird von zwei Steuerungscodes bestimmt, Macht und Geld sind diejenigen Codes, nach denen in modernen Gesellschaften Handlungen strukturiert werden können. Die Herausbildung des nach diesem Code strukturierten Systems, das Habermas für die Zeit zwischen Reformation und Industrialisierung ansetzt, stellt die zweite Stufe dar. Die Tendenz, die Handlungslogik des Systems auf die Lebenswelt zu übertragen, wird als „Kolonialisierung der Lebenswelt" gefasst. Auf der dritten Stufe treten die Spannungen zwischen den beiden Handlungsbereichen massiver auf: „Heute dringen die über die Medien Geld und Macht vermittelten Imperative von Wirtschaft und Verwaltung in Bereiche ein, die irgendwie kaputt gehen, wenn man sie vom verständigungsorientierten Handeln abkoppelt und auf solche mediengesteuerten Interaktionen umstellt" (Habermas 1985: 188f.).

Abgekürzt lässt sich das Verhältnis von Lebenswelt und System auf die Formel bringen, dass mit Erhöhung der Ausdifferenzierung und Komplexität des Systems auch die Kolonialisierung der Lebenswelt weiter fortschreitet. Der Begriff der Entfremdung kommt hier erneut zum Tragen, denn die gesteigerte Orientierung an Systemzwängen, geht mit der zunehmenden Verinnerlichung der gesellschaftlichen Fremdzwänge als individuelle Selbstzwänge einher.

Die Disqualifizierung der marxistischen Schlüsselkategorien wie Klassenkampf und Ideologie und die Perspektivierung auf die Entwicklung und das Potential von Wissenschaft und Technik, die Lyotard vornimmt, finden sich auf eine ähnlich gelagerte Weise in einem der früheren Texte von Jürgen Habermas wieder. Auch bei Habermas ist eine Abkehr von der marxistischen Gesellschaftsanalyse hinsichtlich der Entwicklung kapitalistischer Gesellschaften zu beobachten, deren zyklische Beschreibung immer wiederkehrender Systemkrisen durch eine abgemilderte Dauerkrise zu ersetzen sei (Habermas 1973: 129). Zwei Punkte sind es, die die moderne Gesellschaft besonders kennzeichnen: „1. ein Anwachsen der interventionistischen Staatstätigkeit, welche die Stabilität des Systems sichern muß,

und 2. eine wachsende Interdependenz von Forschung und Technik, die die Wissenschaft zur ersten Produktivkraft macht“ (Habermas 1989: 74).

Diese Kaprizierung auf Wissenschaft und Technik als jene Faktoren, die einen gesellschaftlichen Wandel befördern, führt bei Habermas zur Warnung vor eben jenen Auswüchsen von Technik, genauer jenem „rationalen Verhalten“. Dieses beruft sich auf die Rationalität des eigenen Werte- und Wissenssystems, behauptet dementsprechend, „neutral und wertfrei zu sein“ (Habermas 1971: 322), okkupiert zunehmend alle Bereiche der Praxis und diktiert „im Namen der Wertfreiheit auch noch das Wertsystem [...], nämlich ihr eigenes“ (ebd.).

Habermas beklagt den Verlust der kritischen Reflexion, welche Hauptziel der Philosophie der Aufklärung gewesen sei. Seit dem 18. Jahrhundert werde die Kraft einer reflexiven Vernunft, die an Emanzipation und Autonomie ausgerichtet gewesen war, zunehmend im Sinne einer strategisch-technischen Veränderung der Lebenswelt modifiziert, die zwar noch das Handeln und Verhalten der Menschen berühre, jedoch nicht mehr als Kritik: „Anstelle der Emanzipation durch Aufklärung tritt die Instruktion der Verfügung über gegenständliche oder vergegenständlichte Prozesse. [...] Sie [die gesellschaftlich wirksame Theorie] verändert als eine Produktivkraft der industriellen Entwicklung die Basis menschlichen Lebens, aber sie reicht nicht mehr kritisch über diese Basis hinaus, um das Leben selbst, und für es, auf eine andere Stufe zu heben“ (ebd. 308).

Jenen Verlust utopischer Potentiale beklagt Habermas auch in späteren Zeitdiagnosen. Teilweise aufgefangen, absorbiert bzw. usurpiert wird dieser Verlust durch die Versprechungen einer technischen Rationalität: Wissenschaft und Technik erscheinen verstärkt als „technische Gewalten“ und lassen sich von einer realen praktischen Gewalt kaum noch unterscheiden.[59] Eine Gefahr sieht Habermas in dem Augenblick entstehen, in dem der Prozess der Verwissenschaftlichung die Grenze der technischen Fragen überschreitet, jedoch in dem Rahmen der durch Technik beschränkten Rationalität verbleibt. Das von ihm angestrebte Lösungsmodell des konsensorientierten Entscheids des vernünftigen Bürgers würde dadurch unmöglich, bleibt doch der Versuch der Perfektionierung des Gesellschaftlichen von den jeweiligen technischen Lösungen und entsprechend deren Rationalitätsvorstellungen beschränkt. Es fehlt in der technikorientierten Gesellschaft ein „kohärentes Gesamtbewußtsein“, denn die Auffassung von Gesellschaft als „Konnex von Verhaltensweisen, in dem Rationalität [ist] einzig durch den Verstand sozialtechnischer Steuerung“ (Habermas 1971: 309) vermittelt. Die Antwort, die Habermas als nach-postmodernes Krisenbewältigungsszenario erstellt, ist die *Diskursethik* als *Versöhnungs-*

59 Vgl. Habermas 1965.

apparatur, die in Zeiten des Verlustes von Wertorientierungen individuelle Eigenständigkeit und Anerkennung zu vermitteln sucht und gleichzeitig eine stabile gesellschaftliche Ordnung gewährleisten will.

Warum sich also mit der Postmoderne nochmals beschäftigen: Es ist anhand der sehr unterschiedlichen Theorierichtungen, unter denen die Postmoderne verhandelt wird, deutlich geworden, dass jene nicht mit Inhaltslosigkeit oder Beliebigkeit gleichzusetzen sind. Postmoderne, so formuliert es Peter Engelmann (1990), bedeute vielmehr „inhaltlich die Wiederaufnahme der Grundideen der Moderne“ (12). Demnach sei das postmoderne Denken der erneute Versuch, die politisch-gesellschaftlichen Kerngedanken der Moderne, nämlich das Prinzip der Freiheit des Individuums und die darauf bauende Ordnung des Sozialen durchzusetzen und weiterzuentwickeln. Diese Freiheit wird von einigen in der zunehmenden Technologisierung gesehen, basierend auf (Natur-)Wissenschaft. Technik wird hier begriffen als ein Komplex aus (natur)wissenschaftlichen Erkenntnisprinzipien wie Objektivität, Rationalität und Überprüfbarkeit, deren Manifestierung in Dingen und Objekten und damit verbunden die *techné*, also das Vermögen, eine Aufgabe zu vollbringen. Dazu gehört unabdingbar die Vorstellung einer Aufgabe, sprich einer ‚Problematisierung‘, auf die mit den Mitteln von Wissenschaft und Technik geantwortet werden soll. Das, was Lyotard als Kennzeichen der „Metaerzählungen“ ausmacht, nämlich das jene ihre Legitimation „nicht in einem ursprünglichen, begründenden Akt, sondern in einer einzulösenden Zukunft, das heißt in einer noch zu verwirklichenden Idee“ (Lyotard 1999: 49) sehen, gleicht dem postmodernen Versprechen einer weiteren Emanzipation, nämlich von den Beschränkungen der Moderne. Postmodernes Denken erscheint in dieser Definition als ein *utopisches* Denken, das den Ort, der nicht ist, und die Zeit, die noch nicht ist, als Basis für seine Existenz gebraucht.

Was bei diesen kurzen Anrissen festzuhalten ist, ist die Zurückweisung eines epochalen, evolutionär konzipierten Verständnisses, das die Postmoderne als Nachfolge von Moderne begreift und in diesem Spektrum bestimmte gesellschaftliche Entitäten als überwunden glaubt. Postmoderne heißt keineswegs, dass die Durchsetzung von Skepsis und Zweifel gegenüber der Metaphysik, der Utopie, Ganzheit oder Universalität zur Entideologisierung und somit zur ‚wahrhaften Befreiung‘ des Menschen aus den Ketten von Versprechungen beigetragen hat. Postmoderne selbst muss als ein Wissens- und Machtkomplex verstanden werden, der Positionen versammelt, eine politische Richtung aufzeigt, strategisch einsetzbar ist. Nicht nur das der unterschiedliche Gebrauch den Begriff selbst als eine „willkürliche Etikette“ (Foucault [330] 2005: 542) offenbart, sondern es wird auch deutlich, dass sich unter diesem Konzept Positionen vereinigen, die teils in Opposition zur Moderne stehen, teils jedoch die Moderne weiterführen. Was an Vattimo, Fukuyama, Bauman oder Lyotard zu beobachten ist, ist

der gemeinsame Zug der Kritik an der Moderne und gleichzeitig der Vorschlag, in welcher Weise die Ansprüche der Moderne zu retten sind. Die Einlösung der Emanzipation nun wird von der Postmoderne als quasi epochaler Wandel erwartet und der die Autonomie des Individuums als Notwendigkeit reformuliert.

6.3 Wissensgesellschaft und Utopie

6.3.1 Zur Utopieabstinenz der Gegenwart

Utopisches Denken als sozialtechnologische Projektierung scheint in Ungnade gefallen zu sein.[60] Aus verschiedenster Richtung werden dem visionären Denken vielfältige Vorwürfe gemacht, „von verbissenen Technokraten des schnellfertigen Leichtsinns, von hartgesottenen Realisten des falschen Fortschrittsglaubens, ja des versteckten Dogmatismus und Totalitarismus von besorgten Liberalen“ (Schwarz 1985: 411). Statt Utopie herrscht ein „gebieterische[r] Pragmatismus problemlösenden Handelns“ (Rüsen 2004). So ist es nicht verwunderlich, dass sich die utopische Hoffnung in das Genre der Science Fiction zurückgezogen hat und dort in der Gestalt der negativen Technikutopie in neuem Glanz erstrahlt. Und doch spielen Utopien nicht nur in der Populärkultur eine tragende, negative Rolle, sondern auch so vermeintlich objektiv und nüchtern organisierte Bereiche menschlicher Erkenntnisproduktion wie die Wissenschaften, insbesondere die medizinischen, operieren mit Zukunftsvisionen und Heilsversprechungen. Die Verunsicherungen gegenüber der *Utopie* beruhen auf den ambivalenten Bedeutungszuschreibungen. Derzeit wird der Begriff der Utopie in zweierlei Hinsicht verwendet: (1) als Bezeichnung für den Entwurf einer künftigen Gesellschaft und (2) als Bezeichnung für einen nicht verwirklichbaren Entwurf einer künftigen Gesellschaftsordnung. Unter Kategorie eins fallen in der Projektion einer zukünftigen Gesellschaft sowohl Ideen einer *besseren* Gesellschaftsordnung, die mit bestimmten Prägungen der Gegenwart gebrochen haben wird. Ebenso können jedoch auch dystopische Vorstellungen die Zukunft prägen, die sich mittlerweile am deutlichsten in den Wissenschaft- und Technikdystopien niederschlagen, die zum Beispiel vor der massiven Manipulierbarkeit des menschlichen Körpers oder der radikalen Unterwerfung der ‚Natur‘ warnen.[61]

Hinsichtlich der gesellschaftlichen Utopien sozial- und politikphilosophischer Projekte werden die historischen Erfahrungen zum Anlass genommen, auf die Schwierigkeiten und das Scheitern der Versuche zu ver-

60 Vgl. Habermas 2003: 48f.

61 Vgl. Junge; Ohlhoff 2004.

weisen, Visionen des gesellschaftlichen Zusammenlebens in eine Praxis umzusetzen. Den Ansätzen einer kollektiven Befreiung, wie sie sozialistische oder kommunistische Utopien versprachen, wurde vorgeworfen, in einen ‚vormundschaftlichen' Staat umzuschlagen, dessen Freiheitsvorstellungen nicht mit denen seiner Bewohner korrespondiere. Nach dessen Ende triumphierten die „Prediger der Maximen ‚Jeder für sich selbst' und ‚Der Staat hilft denen, sie sich selbst helfen'" (Bauman 1996: 329). Der Vorwurf, dass der Versuch, die Gesellschaft zu heilen, zu ändern und zu verbessern in sein radikales Gegenteil umschlägt, kann sich ohne weiteres auf historische Erfahrung berufen. Jedoch bringt die daraus resultierende Ablehnung des utopischen Denkens ein (Sprech-)Verbot der kritischen Reflexion mit sich. Wer keine Alternative vorzuweisen hat als bloße Kritik, der sollte besser schweigen, so eine häufige Haltung gegenüber der kritischen Befragung der Gegenwart, die Adorno schon früh als eine herrschaftsstabilisierende Haltung auswies.[62] Damit verbunden zeigt sich die Visionslosigkeit des (real-)politischen Handelns. Das Politische wird durch die Obsoletheit von Alternativen zum Objekt des Verwaltungsaktes par excellance. Dadurch verschwindet auch jenes Moment der Herausforderung an die gesellschaftliche Praxis und die ehemals bedeutungsvolle Kritik des Gegenwärtigen. Die Entwertung des utopischen Denkens durch den Rückgriff bzw. Verweis auf die Historie vollzieht sich in der Annahme, dass die utopisch konzipierte Gesellschaft ‚schlechter' sein würde, dass die angezeigten Mittel ihre Unwirksamkeit in der historischen Realität schon bewiesen hätten: „Und so hören wir vom Ende der Geschichte, vom endgültigen Triumph der einen Gesellschaftsordnung, die schlüssig ihre Überlegenheit über frühere Rivalen bewiesen habe (eine Überlegenheit, die selbst die Rivalen zugeben mussten). Wir hören, daß es von jetzt an keine qualitativen Veränderungen mehr geben werde, sondern nur noch mehr vom selben" (ebd.: 330).

Dem Utopischen als Utopismus wurde vielfach Unrealismus vorgeworfen. In der Kritik standen nicht nur bestimmte politische Strömungen, wie beispielsweise die von Marx und Engels kritisierten utopischen Sozialisten Robert Owen, Saint-Simon oder Fourier.[63] Auch konservative Uto-

---

62 Vgl. Adorno 1971: 10-19. Kritische Positionen entgegen dem Mainstream der Euphemisierung von Wissenschaft finden sich häufig unvermittelt in der Rolle eines Bedenkenträgers wieder. Dieser Begriff imaginiert das kritische Denken mit einem Zug des Konservativen, das sich anscheinend gegen das ‚Neue', ‚Innovative' verwehrt. Kritik wird damit als Bewahrendes und Erhaltendes herabgesetzt und im Endeffekt als reaktionär gekennzeichnet. Die damit verbundene moralische Dimension ist die Selbststilisierung des Kritisierten als visionäres Denken, dem immer auch ein Zug des Befreienden innewohnt.

63 Engels 1859, in: MEW 19: 194.

pien sahen sich dem Vorwurf ausgesetzt, das Unmögliche, weil utopisch, zu fordern, nämlich die Rückkehr zu glorifizierten Verhältnissen der Vergangenheit. Trotz der Bloch'schen Wendung der Utopie in das „Noch-Nicht" des Seienden, also der explizite Möglichkeitsentwurf mit der Option auf Verwirklichung, scheinen für Jürgen Habermas die „utopischen E-nergien" aufgebraucht:

> Die Zukunft ist negativ besetzt; an der Schwelle zum 21. Jahrhundert zeichnet sich das Schreckenspanorama der weltweiten Gefährdung allgemeiner Lebensinteressen ab: die Spirale des Wettrüstens, die unkontrollierte Verbreitung von Kernwaffen, die strukturelle Verarmung der Entwicklungsländer, Arbeitslosigkeit und wachsende soziale Ungleichgewichte in den entwickelten Ländern, Probleme der Umweltbelastung, katastrophennah operierende Großtechnologien geben die Stichworte, die über Massenmedien ins öffentliche Bewußtsein eingedrungen sind (Habermas 2003: 30).

Gegen Ende der 80er Jahre wurde das ‚Ende der Utopie' euphemistisch mit dem Ende der Gesellschaftssysteme Osteuropas in eins gesetzt. Damit war der Glaubwürdigkeitskredit jener Utopien geschwunden, die sich die Verbesserung der Lebensumstände der Menschen zum Ziele gesetzt hatten: „Die handlungsleitende Idee machbarer Menschlichkeit ist zum Schrecken erfahrener Unmenschlichkeit geworden" (Rüsen 2004). Die Entfremdung und Verabschiedung von zukunftgerichteten Orientierungsversuchen realisierte sich in der Bewahrung des Status Quo, mit der Begründung unüberwindbarer Handlungshindernisse. Die Haltung des *Keinem soll es schlechter gehen*, mit der Helmut Kohl die Auflösung der DDR 1990 begleitete, hat sich heute in den Aussagen der politischen Vertretung manifestiert, die nicht mehr eine Verbesserung der individuellen und gesellschaftlichen Lebensumstände versprechen, sondern im Krisenjargon die negativen Zukunftsentwürfe aufzuhalten versprechen.

Dem Vorwurf des Scheiterns der Utopie ist entgegenzusetzen, dass gerade die utopischen Ideen realistische Erwartungen geweckt haben, wie sie etwa die Sozialutopien des 19. Jahrhundert durch Wissenschaft, Technik, politische Planung und Kontrolle beschrieben haben. Ähnlich sind in den ökologischen und politischen Dystopien bestimmte Elemente der gegenwärtigen Realität vorweggenommen. Zur Begründung sei hier angeführt, dass das utopische Denken nicht aus einem freischwebenden Denkprozess heraus entsteht und den Zukunftsentwurf konzipiert, sondern das utopischen Denken ist in gewisser Weise auch immer Form der Kritik, der Aufnahme und Diagnose des Gegenwärtigen. Dass es dabei nicht allein um die Veränderung politischer Systeme und Institutionen wie des Staates, der Nation oder des Volkes, sondern auch um alle anderen Teilbereiche des sozialen Gefüges geht, zeigt sich u.a. auch in dem Bestreben, dem individuellen Leben, dem *eigenen Leben* einen *Entwurf* zu geben. Damit ist

nicht das Angebot politischer Projekte wie in den großen Staatsromane von Morus oder Campanella gemeint, die den Einzelnen als Teil einer Gemeinschaft begreifen, sondern das Individuum muss sich selbst mit der eigenen Zukunft auseinandersetzen und eine Planung, einen Entwurf der Zukunft tätigen. Das ist der augenfälligste Unterschied zwischen der Moderne und Postmoderne, in der nicht mehr auf die Sinnsysteme der Vergangenheit zurückgegriffen werden kann.

Zu Recht muss also in der Rede von der Verabschiedung der Utopien bzw. des utopischen Denkens unterschieden werden: „Nicht die Struktur des Zeitgeistes, nicht der Modus des Streites über künftige Lebensmöglichkeiten ändert sich; nicht die utopischen Energien überhaupt ziehen sich vom Geschichtsbewußtsein zurück. An ein Ende gelangt vielmehr eine bestimmte Utopie, die sich in der Vergangenheit um das Potential der Arbeitsgesellschaft kristallisiert hat" (Habermas 2003: 31).

Es ist nachzuvollziehen, dass die Sphäre der ökonomischen Reproduktion zu dem Schlüsselpunkt des utopischen Denkens wurde, durchzog doch die Gestaltung der Arbeitswelt alle Lebensbereiche der modernen Gesellschaft. Die Konzentration auf die ökonomischen Verhältnisse ist nicht erst seit Marx vollzogen. Schon die verschiedenen kommunalen Zusammenschlüsse amerikanischer Siedler[64] zwischen 1620 und 1630 im amerikanischen Virginia oder der Siedlungsentwurf von Robert Owens 200 Jahre später in *New Harmony* versprachen ein Ende der ökonomischen Rivalitäten durch die gleichmäßige Verteilung aller Arbeiten und die Befriedigung der individuellen Bedürfnisse ihrer Mitglieder durch eine einheitliche Versorgung und gemeinsame Erziehung der in den Siedlungen geborenen Kinder. Owens Anspruch war es, „das bestehende, ignorante und egoistische System in ein ebenso humanes wie fortschrittliches System umzuwandeln, nach und nach alle Einzelinteressen zu einem Gesamtinteresse zu vereinigen und alle Ursachen des Konkurrenzkampfes zu beseitigen" (Boerner 1985: 362). Die Versuche scheiterten aufgrund der äußeren Widerstände sowie der menschlichen Unzulänglichkeiten. Die gleichberechtigte Versorgung durch eingerichtete Common Stores und die gemeinschaftliche Verrichtung der anfallenden Arbeiten führte zu einer zunehmenden Diskrepanz zwischen den Arbeitenden und jenen, die sich von der Arbeit fernhielten. Des Weiteren fehlten die wirtschaftlichen Erfolge, die für das Überleben notwendig gewesen wären. Unabhängig von den Fehlschlägen des amerikanischen Utopismus verweist seine Geschichte auf den Ursprung der Utopie, nämlich die Unzufriedenheit mit den jeweiligen Verhältnissen. Es geht um die Veränderung und Verbesserung mit der Bereitschaft zu räumlichen und sozialen Veränderungen. Für Marx

64 Vgl. Boerner 1985: 366f.

wie auch für Weber entsprach diese Forderung der Emanzipation der Arbeit von Fremdbestimmung. So wie sich die Utopien der Frühsozialisten in den arbeitsgesellschaftlichen Organisationen freier und gleicher Produzenten realisieren sollten, verfolgte Marx dieselbe Utopie der Arbeitsgesellschaft: „Es ist also jetzt soweit gekommen, dass die Individuen sich die vorhandene Totalität von Produktivkräften aneignen müssen, um zu ihrer Selbstständigkeit zu kommen. [...] Erst auf dieser Stufe fällt die Selbstbetätigung mit dem materiellen Leben zusammen, was der Entwicklung der Individuen zu totalen Individuen und der Abstreifung aller Naturwüchsigkeit entspricht" (Karl Marx, zit. n. Habermas 2003: 32).

Angesichts der Erfahrungen mit den ‚realsozialistischen Systemen', in denen nach Auffassung Jürgen Habermas' trotz der Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln nur formal die Selbstverwaltung der Arbeitenden bestand, scheint die Utopie des Industriezeitalters mit dem zentralen Punkt der Emanzipation der Arbeitenden von der Arbeit an ihr Ende gekommen zu sein. Sie wird vom Fortschrittsgedanken der Verwissenschaftlichung und Technisierung des Alltags abgelöst. Doch sind die Gründe für den Misskredit des Utopischen weitaus vielfältiger. Der Inhalt des Utopischen hat sich gewandelt: „Es ist nicht mehr so einfach wie gestern, von den kommenden Glückseligkeiten unserer irdischen Geschichte zu sprechen [...] und das Utopische, das die Dichter erregte, ist eben daran, seine letzte Zuflucht im Wörterbuch historischer Begriffe zu suchen" (Demetz 1980, o.S.).

Es stellt sich angesichts der enormen Innovationspotentiale von Wissenschaft und Technik, die Frage, ob das utopische Denken als Zukunftsentwurf und Kritik des Bestehenden doch nicht entschwunden ist, sondern vielmehr nur Form und Inhalt gewechselt habe. Zielt das emanzipatorische Potential nun zwar nicht mehr auf die Neugestaltung der ökonomischen Verhältnisse, ist es jedoch in der populären Kultur auf die Ökologie gerichtet, und insbesondere bei den Humanwissenschaften auf die Anthropologie. Seit längerem versprechen sozialphilosophische Ansätze das Verschwinden des Menschen in virtuellen Räumen, die Ablösung und Befreiung vom Gefängnis des Körpers, die technische Umgestaltung des Fleisches, begleitet von einem entsprechenden kulturwissenschaftlichen und philosophischen Diskurs. Andere Versprechungen, die ebenfalls die Innovationskraft von Technik hervorheben, bezeugen das Ende der industriellen Arbeitswelt[65] und die Entwicklung hin zu einem räumlich neu struktu-

65 Ende der 1970er Jahre beschreibt Shaiken die Technisierung der Facharbeit, die als „Demokratisierung des Arbeitsplatzes" mit einem Mehr an „Freiheit und Würde" gepriesen wurde, mit der Folge, dass Produktionsprozesse gänzlich unter die Kontrolle des mittleren Managements gestellt wurden und die

rierten Tele-Arbeitsplatz, der eingefügt in die Struktur der ‚Dienstleistungsgesellschaft' eine verbesserte Umsetzung individueller Bedürfnisse verspricht und diesen Ansprüchen ebenso genügt. Wissenschaft spielt in all diesen neuen Utopien eine prädestinierte Rolle, mal als primärer Motor dieser Transformationen, mal als theoretischer Stichwortgeber zur Untermauerung und Reflexion eines gesellschaftlichen Wandels.

6.3.2 Wissenschaftsgesellschaft als Utopie

Wissenschaft als sinnstiftendes Korrelat aus Vorstellungen, *wie* etwas sein könnte, verspricht ein Moment der Glückseligkeit bzw. der Zuversicht, welches sonst nur in religiösen Ideen vorkommt.[66] Die endlose Kette der Versprechungen und Prophezeiungen reicht von Beginn der neuzeitlichen Wissenschaften bis in unsere heutigen Tage. Diejenigen Wissenschaften und ihre technischen Umsetzungen, die in der Gegenwart als besonders verheißungsvoll präsentiert werden, sind zumeist solche, von deren Forschungen *unmittelbar* Veränderungen erwartet werden. Aktuell sind diese die Biotechnologie und Biomedizin, von denen erwartet wird, dass sie nicht nur die Techniken der Humanmedizin verändern, sondern den Hunger in der Welt bekämpfen, Erbkrankheiten abschaffen, Sicherheit gegenüber der Kriminalität gewährleisten oder den Geschmack von Agrarprodukten intensivieren.[67] Das utopische Potential, oder angemessener die Visionen, die mit den Biowissenschaften verbunden sind, sind nicht nur die fixe Idee verkaufsbewusster Wissenschaftsmanager. Längst hat sich beispielsweise die Ansicht durchgesetzt, die neuen Techniken der Genmedizin gelte es als Handlungsoptionen zu diskutieren. Der anfänglichen moralischen Entrüstung ist mittlerweile ein Zustand der *Normalisierung durch Diskursivierung* gefolgt. Es existiert einen ‚Markt' mit Angebot und Nachfrage für die neuen Technologien und Verfahren: „Nicht nur die Interessen der Forscher an Reputation, nicht nur die Interessen der verwertenden Hersteller am ökonomischen Erfolg brechen den Innovationen die Bahn. Die neuen Angebote stoßen offensichtlich auf das Interesse von Abnehmern. Und dieses Interesse ist oft so überzeugend, dass moralische Bedenken im Laufe der Zeit verblassen" (Habermas 1998: 243).

Facharbeiter zu bloßen „Maschinenbedienern" degradiert wurden. (Vgl. Shaiken 1979: 117f.).

66 Max Weber hat vehement gegen die Ansicht protestiert, Wissenschaft und Technologie würden den Weg zum authentischen Glück ebnen. Der „naive[…] Optimismus", der die „Technik der Beherrschung des Lebens, als Weg zum Glück gefeiert hat", sei „einigen großen Kindern auf dem Katheder oder in Redaktionsstuben" (Weber 1988: 323) vorbehalten.

67 Vgl. Herbig 1981: 5.

Die Thematisierung der unerwarteten gesellschaftlichen Auswirkungen der neuen Technologien durch populäre Medien begleitete jede wissenschaftliche Neuerung. Für die Wissenschaft der Genetik hat dies am prononciertesten Andrew M. Niccols Spielfilm *Gattaca* von 1997 geleistet. Eine der Schlüsselszenen ist die Begegnung eines jungen Paares mit dem Genetiker, der sie bei der genetischen Ausstattung ihres Nachwuchses beraten soll. Zur Auswahl stehen nach der künstlichen Befruchtung jeweils zwei Jungen und zwei Mädchen, allerdings in einem prä-embryonalen Stadium: „After screenig we're left with two healthy boys and two healthy girls". Weitere Selektionskriterien werden von dem Genetiker, der ironischerweise ‚schwarz' ist, vorgetragen: „You've already specified blue eyes, dark hair and fair skin. I have taken the liberty of eradicting any potentially prejudical conditions – premature baldness, myopia, alcoholism and addictive susceptibility, propensity for violence and obesity" (zit. n. Sarasin 2003: 55). *Gattaca* ist eine Dystopie, in der die negativen Vorstellung von der Zukunft zur Darstellung positiver Effekte wissenschaftlicher Forschungen überwiegt.

Doch was erzählt diese kleine Szene über die Bedeutung und Deutungsmacht von Wissenschaft, hier explizit die Versprechungen der molekularen Medizin? Zuallererst, dass nichts dem Lauf der Dinge, so wie der werdende Vater im Spielfilm vorsichtig anfragt, überlassen werden soll. Die Evolution selbst wird aus ihrer Naturbelassenheit in die Hände des Menschen gelegt. Der Homo sapiens, so hat es einmal der amerikanische Biophysiker Gregory Stock formuliert, sei „eben nicht das Ende der Entwicklungsstufe bei Primaten. Wir werden Designer-Babys erzeugen und in sinnvoller Weise Einfluss auf unser Dasein nehmen können" (Stock, zit. nach Assheuer, Die Zeit 51/2001). Der Homo faber wird erneut zum Sinnbild der Wissensgesellschaft und unterstreicht die Relevanz und Bedeutung wissenschafts- und technikinduzierter Formung aller individuellen und sozialen Ausprägungen.

Trotz aller Absagen an die Utopie ist also utopisches Gedankengut in diversen Verhältnissen weiterhin existent und gleichfalls meinungsbildend, nämlich in Form wissenschaftlicher Zukunftsentwürfe bzw. in Gesellschaftsentwürfen, in denen der Einsatz von ‚Wissen', überwiegend wissenschaftlichem Wissen, als der entscheidende Motor für gesellschaftliche Transformationen angenommen wird.[68] Am bedeutendsten, auch für die Gegenwart, scheinen die wissenschaftlichen Visionen zu sein, deren utopisches Potential mit Beginn der Aufklärung einzusetzen beginnt. Letztere wurde von einem „utilitaristisch-instrumentellen Hoffnungsstrang" (Nowotny 1999: 48) getragen, der gleichermaßen einen rationalen Zugang zur

68 Vgl. Simon 2002: 1.

Ordnung des Natürlichen und Sozialen versprach. Diese Rationalität des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses stützte sich auf verschiedene „soziale Mechanismen zur Herstellung von Konsens“ (ebd.: 24),[69] die Glaubwürdigkeit und damit Anerkennung und Autorität garantierten. Der wissenschaftliche Fortschritt wurde mit Unterstützung einer zunehmenden Technisierung des Alltags seit dem 19. Jahrhundert zum Erfolgsmodell visionären Denkens, das der Wissenschaft nicht nur die Errichtung einer beherrschbaren Natur-Ordnung zusprach, sondern auch soziale Zusammenhänge unter wissenschaftliche Bewertungskriterien stellte. So verwundert es keineswegs, wenn die Kraft medizinischer oder biogenetischer Erklärungs- und Verbesserungsvorschläge für gesellschaftliche Zusammenhänge ungebrochen scheint und zur Befriedigung individueller Bedürfnisse herangezogen wird.[70] Auch den sozialwissenschaftlichen Beschreibungsversuchen des gesellschaftlichen Wandels ist das Potential des Utopischen inhärent. Jedoch wollen sie Diagnosen, Entwicklungen und Tendenzen nicht in der Form aufzeigen, dass die Voraussage „die Kompensation des gegenwärtigen Elends, sozial, politisch, moralisch, literarisch, was immer das empfindsame Herz oder die aufgeklärte Vernunft begehren möge“ (Koselleck 1985: 4), beinhalte. Gesellschaftsbeschreibung als Entwurf einer Zukunftsutopie ist die Verknüpfung einer „reinen Bewußtseinsleistung eines Autors“ (ebd.) mit der Beobachtung und Interpretation des Vorgegebenen. Dabei muss die Beschreibung der möglichen Entwicklungen einer Gesellschaft zeitliche Kontinuitäten unterstellen, denn der Schluss vom Heute auf das Morgen verlangt andere Kriterien der Glaubwürdigkeit. Für Pierre Bourdieu ist es demzufolge auch die Soziologie selbst, die die Möglichkeit hat, eine „realistische Utopie“ zu begründen, und so zum Problem des demokratischen, politischen Handelns einen eigenständigen Beitrag zu leisten. Ziel der Soziologie müsse es sein, „hinter den äußeren Schein – und den offen sichtbaren Diskurs über diesen äußeren Schein – zu blicken, ganz gleich ob es nun jener der Handelnden selbst ist oder der noch scheinhaftere, den die Doxosophen, die Meinungsforscher, politischen Kommentatoren und Politiker hervorbringen in einem Spiel der sich unendlich ineinander spiegelnden Spiegel“ (Bourdieu 1996).

---

69 Vgl. Daston 1999, 2001.

70 Nach der Nuklearenergie und den Informationstechnologien sind die Life Sciences, die Biomedizin eine dritte, strategische Technologie in der Nachkriegsperiode. Strategisch, weil diesem wissenschaftlichen Wissen und den daraus folgenden technischen Anwendungen das Potential zur Veränderung des zukünftigen Lebens zugesprochen wird. So der ehemalige Präsident Carl B. Feldbaum der Biotechnology Industry Organisation (BIO): „Wartet nur, bis ihr seht, was wir für euch haben. Wir werden euer Leben zum Besseren wenden. Ihr dürft uns dankbar sein“ (Feldbaum, zit n. Stehr 2003: 105).

Dem Instrument soziologischer Gegenwartsdiagnostik ist das Potential zur Handlungsmobilisierung gegeben. Verbunden ist damit häufig ein normativer Impetus, der aus der Verknüpfung einer positiv-prognostischen Beschreibung mit bestimmten Erwartungen entspringt. Erinnert sei hier an den utopischen Entwurf der Freizeitgesellschaft, in der das „Reich der Freiheit“ durch ein „Reich an Freizeit“ ersetzt werden sollte und der von dem Freizeitforscher Horst Opaschowski mittlerweile als Mythos deklassiert wurde.[71] Auch eine daran anschließende und die Transformationen der kapitalistischen Produktion berücksichtigende Diagnose der Soziologie hat utopisches Potential. Gemeint ist die Bürgerarbeit, wie sie in Ulrich Becks Schrift „Schöne neue Arbeitswelt“ (1999) konzipiert wurde. Für Beck ist die neoliberale Transformation, wie sie in den Schlagworten von Deregulierung und Flexibilisierung der Produktionsverhältnisse zu fassen ist, ein radikaler Angriff auf die Demokratie. Der Rückzug auf die Freiheit des Marktes, des Wettbewerbs und der Konkurrenz unter Ausschaltung aller (sozial)staatlicher Intervention ist der Kernaspekt der neoliberalen Utopie, die ein „demokratisches Analphabetentum“ hinterlassen werde. Demgegenüber stellt die *Bürgergesellschaft* mit einer neuen Konzeption von Erwerbsarbeit einen Gegenpol dar, der demokratische Verhältnisse jenseits der Vollbeschäftigungsgesellschaft ermöglichen würde. Gefordert werden in dieser Utopie die Umgestaltung der Erwerbsverhältnisse und die Aufwertung des bürgerschaftlichen Engagements, von der „Arbeitszeitverkürzung im Bereich der Vollerwerbsarbeit für alle“ bis zum für alle möglichen „Engagement in Erwerbs- und Bürgerarbeit“ (Beck 1999: 13).

Beide Entwürfe haben einen gemeinsamen Nenner, sie zielen auf *persönliche* Erfüllung ab: Ersterer in der Entlassung aus Arbeitsstrukturen, die zwar der Unterhaltssicherung dienen, von denen jedoch angenommen wird, dass allein aus der Erwerbsarbeit keine individuelle Sinnerfüllung gezogen werden könne. Ebenso zweitens die Bürgergesellschaft, die den diagnostizierten Sachzwang des Endes der traditionellen Erwerbsarbeit mit der sinnhaften Beteiligung an einem gemeinsam zu gestaltenden Gemeinwesen substituieren möchte: „Mehr Selbstvertrauen ist gefragt. Selbstvertrauen z.B. darin, dass man auch ohne vermeintlich starken Staat (der in Wirklichkeit schon seit längerem seine Gestaltungskraft verloren hat) gut zurecht kommt“ (Nährlich 2004: 1). Die persönliche Erfüllung wird demnach durch das individuelle Verschulden, dem ‚Klammern‘ an die staatlichen Leistungen zur Unterhaltssicherung behindert. Damit bleiben jene Faktoren ausgeblendet, die vielleicht auch Ursache an Armut, Krankheit, Diskriminierung sein könnten, deren Infragestellung jedoch aufgrund der individuellen Schuldzuschreibungen ausgeblendet bleiben muss.

71 Vgl. Opaschowski 2006.

Damit wird explizit die Frage nach den sozialen Machtbeziehungen gestellt und ihr Wandel prognostiziert. Besonders die eingeforderte Bürgergesellschaft, die gegenwärtig in den Diskussionen um Bürgerbeteiligung, Zivilisierung der Demokratie etc. einen Aufschwung erlebt, verspricht eine Transformation von Machtbeziehungen und wirkt als imperativer Gestus. Das Ziel hinsichtlich der individuellen Konstituierung und Positionierung ist vorgegeben: Selbstständigkeit, Autonomie, Eigeninitiative und individuelle Gestaltungsfreiheit werden gleichzeitig als Prophezeiung und Anforderung formuliert. Der synchron angesprochene Prototyp dieser Utopien ist das ‚unternehmerische Selbst', das in der Beckschen Bürgergesellschaft zum ‚Aktivbürger' wird. Hinsichtlich des Subjektdenkens scheinen die gegenwärtigen Entwürfe zukünftiger Gesellschaften und ihre Akzentuierung der Rolle des Wissens oder der politischen Partizipation, deckungsgleich zu sein. In beiden wird eine Anspruchshaltung gegenüber der gegenwärtigen Subjektivität formuliert, die Selbstbestimmung hervorhebt und sich dadurch als eine Vision der Freiheit artikuliert: in dem einen Falle als Freiheit von staatlicher Autorität und in dem anderen als Freiheit von wissenschaftlicher Autorität. Diese Freiheitsversprechen sind jedoch nur ein Aspekt, denn die Diskurse um die Wissensgesellschaft halten noch weitaus mehr Visionen und Potentiale bereit, mit imperativen Anrufen an das Individuum verbunden, diese auch zu nutzen.

6.4 Die gouvernementale Programmatik der Wissensgesellschaft

„Wissen regiert die Welt – in der Wissensgesellschaft sind nicht mehr allein Güter und Dienstleistungen für den Reichtum einer Gesellschaft ausschlaggebend" (Thomaß 2001: 181). Die hier getroffene Aussage der Kommunikationswissenschaftlerin Barbara Thomaß akzentuiert den Wandel der für die Gesellschaft relevanten Bedingungen und Möglichkeiten. Wurden diese vormals überwiegend in Maßstäben einer quantitativen Güterproduktion und Konsumfähigkeit der Gesellschaftsmitglieder gesehen, bestätigt diese These einen allgemeinen Trend der Gesellschaftsbeschreibung, nämlich den der Hervorhebung besonderen Rolle von Wissen.

Mit der Wissensgesellschaft selbst waren und sind Hoffnungen und Visionen verknüpft, die eine mögliche Antwort auf Probleme der Gegenwart sein sollen. Jedoch wirft eben jener Übergang, wenn man dem folgen will, zur „Wissensökonomie" oder „wissensbasierenden Produktion" Probleme des versprochenen Zugangs auf. Wissen wird heute in einem bislang unbekannten Tempo und Umfang erzeugt, weitergegeben, verkauft, sprich: in den ökonomischen Kreislauf eingespeist. Konflikte um das, was neuerdings als „geistiges Eigentumsrecht" bezeichnet wird, um den freien und

ungehinderten Zugang zu Wissen bzw. über die Bewertung und Normierung von Wissen scheinen unvermeintlich. Ebenso die Etablierung und Aufwertung der neuen Arbeitskräfte, der sogenannten Symbolanalytiker und Wissensarbeiter,[72] die den Industriearbeiter sukzessive ablösen sollen, stellen weitere Brennpunkte dar, die das soziale Gefüge neu strukturieren und formen werden. So würden zum Beispiel die Geradlinigkeit der beruflichen Karrieren und die individuellen Teilnahmevoraussetzungen an der ökonomischen Produktion durch jene wissensinduzierten Umstrukturierungsprozesse unterbrochen bzw. neu ausgelotet werden. Die Schwierigkeiten mit den neuen Anforderungen der apostrophierten Wissensgesellschaft an die individuelle Bildungs- und Erwerbsbiographie lassen sich an der zunehmenden Abhängung älterer Arbeitnehmer oder an den Problemen von sogenannten bildungsfernen Gruppen erkennen. Ungeachtet dessen werden mit dem Einsatz der neuen Technologien und der zunehmenden Bedeutung von Information und Kommunikation überwiegend visionäre, positive Impulse verbunden. Diese stützen sich nicht nur auf eine empirische Wirklichkeit, sondern auch auf einen Diskurs, in dessen Zentrum die soziale Konstruktion der Wirklichkeit steht. In den Neuen Medien wurde jenes Potential gesehen, die soziale Wirklichkeit massiv neu zu gestalten, erfahrene Grenzen zu überschreiten und neue Lebenswelten zu entwickeln. Schlagwörter wie *virtuelle Realitäten*, die Neuinszenierung der Geschlechterverhältnisse, eine Neustrukturierung von Raum, Bewegung und Territorialität sind nur einige Momente eines als *postmodern* beschriebenen Diskurses, der die Schaffung neuer Realitäten und teils neuer „Existenzen" versprach. Doch nicht nur auf einer relativ abstrakten Ebene schlugen sich die Visionen des Informationszeitalters als Wissensgesellschaft gedacht bis zur empirischen Wirklichkeit durch. Im Rahmen der globalen Ökonomie empfahl sich das Tele-Working und die Vernetzung ökonomischer Prozesse mittels eines globalen digitalen Netzes und versprach die positive Veränderung des Arbeitsalltages des Industriezeitalters.[73] Jeanette Hofmann, die Leiterin der Forschungsgruppe Internet und Politik am Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, entwickelte ein dezidiertes Fortschrittsmodell und führt damit den Diskurs von einer *vernünftigen* Entwicklung von Wissenschaft und Gesellschaft fort: „Die Zeit der rauchenden Schlote, der Massenproduktion und monotonen Handarbeiten ist vorbei, die Zukunft gehört der Wissensarbeit, den intelligenten und sauberen Jobs. Demnach befinden wir uns inmitten eines Struktur-

72 Vgl. Fücks; Poltermann 2002.

73 Die Globalisierung des Wissens, anschaulich gemacht in den Callcentern Indiens, den Zulieferbetrieben Osteuropas oder Chinas, widerspricht hingegen der Auffassung eines *global village* als Vision jener egalitären und demokratisch verfassten Weltgesellschaft.

wandels, an dessen Ende die Wissensgesellschaft das Industriezeitalter abgelöst haben wird, so wie jenes einst die Agrargesellschaft verdrängte" (Hofmann 2001: 3).

Auffällig ist hier, dass sich diese Prognose in eine häufig zu beobachtende Tendenz einfügt, die gesellschaftliche Wirklichkeit nur auf ihren ökonomischen Sektor beschränkt. Agrargesellschaften bilden den Beginn einer Modellvorstellung von Gesellschaften, deren Wirtschaft hauptsächlich oder ausschließlich auf nichtindustrielle Landwirtschaft basiert. Die Rede von einer Abfolge von der Agrargesellschaft über die Industriegesellschaft bis hin zur Wissensgesellschaft vernachlässigt all jene Entwicklungen, die nach unseren heutigen Maßstäben als wissenschaftlich-technische zu bezeichnen wären, von deren Existenz die Verfechter eines linearen Stufenmodells anscheinend nichts ‚wissen'. So hatte jede Gesellschaft spezifische, sie prägende Wissensformen. Die Fragen, die die Apologeten der Wissensgesellschaft heute aufs Tapet bringen, wie die Fragen nach dem Zugang, nach dem Umgang und nach der jeweiligen Geltung von Wissen, sind keine Neuerscheinungen des wissenschaftlich-technischen Zeitalters seit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, sondern das ‚Wissen' selbst wird zum „kritischen Moment" und Indikator, an dem sich gesellschaftlicher Wandel in einer mehrdimensionalen Perspektive (und eben nicht nur auf einer epistemologischen Ebene) nachvollziehen lässt. In dieser mehrdimensionalen Perspektive wird nicht der ‚Wahrheitsgehalt' der verschiedenen Definitionen von Wissen oder Wissensgesellschaften akzentuiert, sondern man fragt nach den Definitionshoheiten, die über den Wirklichkeitsanspruch von verschiedenen Wissensformen entscheiden. Wie organisieren die epistemischen Autoritäten ihre Macht, über den „Wahrheitsgehalt" von Aussagen zu urteilen? Welches sind die diskursiven Praktiken, die Wissensformen lenken, steuern, eingrenzen, erweitern, zulassen oder beschränken? Diese Fragen zielen auf die gouvernementale Praxis der Wissensgesellschaft, nach den Wechselbeziehungen zwischen Wissen und Gesellschaft, zwischen dem Wissenswandel und dem gesellschaftlichen Wandel. Ist erst einmal die definitorische Frage nach dem ‚wirklichen' Wissen aus dem Blick, so rücken die sozialhistorischen, die diskursiven Aspekte der theoretischen Erfassung und Beschreibung von Wissen, die konkreten Voraussetzungen von Wissenspolitiken und der Wissensvermittlungen ins Zentrum.

Daniel Bell benannte seine Zukunftsperspektive mit dem Begriff der „hypothetical futures", der sehr genau zukünftige technologische, soziale und politische Verhältnisse beschreiben will. Inwieweit sich Bell mit seinen dezidierten Vorhersagen für das Jahr 2000, in dem es u.a. Unterwasserkolonien, Marsbesiedelungen und die regionale Kontrolle über die klimatischen Verhältnisse geben sollte, in den Bereich der literarischen Fiktion begeben hat, soll hier nicht weiter diskutiert werden. Festzuhalten

bleibt, dass jede Form der Beschreibung des gesellschaftlichen Wandels ein *vorhersagendes Wissen* impliziert, wobei es unerheblich ist, ob jene Voraussagen eintreffen. Es kommt vielmehr darauf an, ob das *vorhersagende Wissen* dazu genutzt werden kann, politische Spielräume einzugrenzen, Strategien zu konkretisieren und einen Begründungszusammenhang zwischen angestrebten politischen Handlungen und der Erwartung von Ereignissen herzustellen. In Bells eigener Einschätzung der oben vorgestellten „postindustriellen" Gesellschaft geht es dementsprechend nicht um die konkrete Verwirklichung der von ihm beschriebenen Tendenzen: „It may well be that the actual future, the year 2000, will in no way look the way we are hypethetically assuming it will. But then we would have means of ascertaining what intervened to create a decisive change" (Bell 1967: 667).

Bells Perspektive wirft noch ein weiteres Probleme moderner Wissenschaften auf, nämlich die Ambivalenz ihres Fortschrittsglaubens. Einerseits wird Wissen als Möglichkeit und Potential gesellschaftlicher Weiterentwicklung wahrgenommen, insbesondere die vielfach erwähnten Optionen, die in Bezug auf die Technisierung des Alltags, der medizinischen Begleitung von körperlichen Prozessen wie Krankheit oder Altern oder auch der Erleichterungen körperlicher Arbeiten gesehen werden. Andererseits wird Wissen vielfach als Problem selbst beschrieben; spätestens seit den Erfahrungen der radikalen Konsequenzen der Atomtechnik haben Unsicherheit und Risikobewusstsein eine Skepsis gegenüber wissenschaftlichem Wissen befördert. Insofern liegt in der „Unwahrscheinlichkeit gesicherten Wissens" (Weingart 2003: 15) das Problem eines Legitimationsdefizits, da die Instanz der universellen Wahrheit zugunsten einer Pluralität von konkurrierenden Erkenntnissen ersetzt ist. So bleibt zunächst die Frage, wie sich die Legitimationen für eine gleichsam unsichere wie aufwendige Forschung begründen?

6.4.1 Die Heilsversprechen der Wissensgesellschaft

„Die Wissensgesellschaft ist heute keine Vorstellung mehr, an die sich große Hoffnungen gesellschaftlichen und humanen Fortschritts knüpfen" (Böhme 2002: 64). Mit dieser lapidaren Feststellung beendet Gernot Böhme seinen Exkurs über die Wissensgesellschaft als epochalen Trendbegriff. Die expansive Phase der Wissensgesellschaft sei beendet, wenn auch die dynamischen Grundzüge weiterhin existent seien: Die Ansammlung von Daten steige weiter, die Formung alles Gesellschaftlichen durch Wissen sei ungebrochen, ebenso die weitergehende Umstrukturierung des ökonomischen Sektors „durch Maschinisierung der Hand- wie auch der Kopfarbeit" (ebd.). Die Wissensgesellschaft sei an ihre Grenzen geraten. Am Beispiel der universitären Ausbildung will Böhme zeigen, dass die zunehmende Qualifizierung sich nicht mehr geradlinig auf den gesellschaftlichen Status

auswirke, ebenso wie die Universität als Massenuniversität an Niveauverlust leide. Doch zeitigt der Niedergang der Erwartungen, die an die Wissensgesellschaft gestellt worden sind, auch wiederum neue Hoffnungen, die in der Anerkennung anderer Wissensformen als der wissenschaftlich-technischen liegen und das ‚Laienwissen' oder auch ‚außereuropäische' Wissensformen berücksichtigen. Schlussendlich könne diese Entwicklung, die hier in der zunehmenden öffentlichen Skepsis an der Autorität wissenschaftlichen Wissens zu Buche schlage, eben eine „neue Aufklärung" hervorbringen. Jene wäre in der Bildung öffentlicher Diskurse über den Sinn und den Zweck des beständigen Wissenszuwachses denkbar, die eine regulative Funktion gegenüber der Wissenschaft haben könnte und eine besondere gesellschaftliche Figur konstituieren würde: den „selbstbewussten mündigen Bürger, der seine gesellschaftliche Existenz auch jenseits der Arbeitsgesellschaft zu definieren weiß, seine Unabhängigkeit gegenüber der Bevormundung durch Experten und seine Freiheit gegenüber dem Zugriff der Datensysteme" (Böhme 2002: 65) behauptet.

Hier wird deutlich, dass Böhmes Konzeption der Wissensgesellschaft sich nicht auf ein wissenschaftliches Wissens reduzieren lässt – das Wissen des mündigen Bürgers ist gefragt: Die stärkere Einbeziehung alternativer Wissensformen und die damit verbundene Aufbrechung der bis dato bestehenden Wissenshierarchien sind Kennzeichen eines anderen Umgangs mit Wissen. Böhme grenzt sich von den Prognosen ab, in denen ‚Wissen' zum „eindrucksvollen, autoritätsheischenden und Fortschrittlichkeit signalisierenden Paradigma" (Kübler 2005: 89) avanciert, und verweist auf das Potential, das der Anerkennung nichtinstitutioneller Wissensformen, wie das des Laienwissens innewohnt. Ambivalent bleibt diese Akzentuierung des Laienwissens in der Sicht von Helga Nowotny, die das Verhältnis von Wissenschaft und Öffentlichkeit[74] einen „imaginierten Dialog" nennt, da Öffentlichkeit ebenso wie Laien immer nur ‚vorgestellt' seien, weil es keine Instanzen gäbe, die legitimiert wären, für beide zu sprechen.[75] Trotzdem erfülle die Konstruktion eines „Dialogs" zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit wichtige soziale Funktionen, denn er behebe schwerwiegende kommunikative Defizite bzw. beuge selbigen vor. Prinzipiell gehe es darum, dass die ‚imaginierten Laien' einem spezifischen wissenschaftlichen Wissen eine *soziale Robustheit* verleihen, die gleichzeitig Legitimität verspricht: „Der imaginierte Dialog zwischen Wissenschaft und Gesellschaft stellt den Versuch dar, in den Prozessen der Ko-evolution zwischen Wissenschaft und Gesellschaft soziale Robustheit für neue institutionelle Arrangements zu schaffen, die für alle sichtbar

74 Zu den Begriffen von Öffentlichkeit und Laien siehe Nowotny 2004b.
75 Vgl. Nowotny 2004b: 184f.

sind. Sichtbarkeit ist entscheidend, um die emergierenden Erwartungen und Anforderungen der beiden Ordnungen [der wissenschaftlichen und der öffentlich-alltagsweltlichen, TJ] im solcherart erweiterten öffentlichen Raum zu positionieren“ (Nowotny 2004b: 192).

Für Jürgen Mittelstraß, der die Wissensgesellschaft eher als eine Informationsgesellschaft begreift, kennzeichnet die Gegenwart, dass „alte Träume und Albträume wieder ausgepackt werden“ (Mittelstraß 2001: 59), die die Veränderungen des Humanen zum Ziel haben. Zwei spezifische „Märchenwelten“ werden als besonders wirkmächtige Erzählungen herausgestellt. Die eine bezieht sich auf die Annahme, dass auch ein wissenschaftliches Wissen unbeständig ist und nur von kurzer Dauer sein kann, für Mittelstraß das „Märchen von der betörenden Halbwertszeit des Wissens“ (ebd.). Gegenüber dieser Ansicht müsse vielmehr auf die Beständigkeit von Wissen verwiesen werden. Durch die Suggestion, dass Wissen aufgrund einer gesteigerten Wissensproduktion kurzlebiger sei als in vergangenen Zeiten, geraten die Prozesse der Wissensproduktion und -legitimierung aus dem Blickfeld. Der zweite Punkt der Mittelstraßschen Kritik richtet sich gegen die Versprechungen moderner Technik: „[m]it wohligem Grusel wird, unter Hinweisen auf die Fortschritte von Gen- und Informationstechnologien, Robotik und Hirnforschung, die Ablösung des Menschen durch die künstliche Intelligenz von Maschinen beschworen“ (ebd.). Dies seien Auswüchse eines Denkens, welches auf „begriffliche Disziplinlosigkeit“ und „wissenschaftliche[r] Ignoranz“ (ebd.: 60) beruhe. Für Mittelstraß tragen die wissenschaftlichen Akteure eine gewisse Mitschuld bei der Verbreitung solcher monströsen Versprechungen: Die Glaubwürdigkeitskrise, die Mittelstraß für die moderne Wissenschaft diagnostiziert, sei von solchen „Propheten“ mitgetragen, die den „Sonntag der Phantasie über den Alltag der wissenschaftlichen Arbeit“ (ebd. 36f.) triumphieren lassen.

Ob das Phantasieren, die Zufälligkeit eines Augenblicks oder die Nüchternheit der wissenschaftlichen Arbeit ausschlaggebend für den Erkenntnisprozess sind, sei dahingestellt. Sicherlich sind es allesamt Gründungsmythen, die eine wissenschaftliche Aussage stabilisieren oder destabilisieren können.[76] Besonders die jeweils neuesten Techniken haben nach Kübler (2005) zu einer Vielzahl von mythischen Erzählungen geführt, die eine „halbwahre, verzerrende, ins Positive oder Negative überzeichnet, jedenfalls nicht rational und/oder wissenschaftlich beweisbare Interpretation, Legitimation und Prognosen, die vermeintliche Gewissheit, Quasi-Natürlichkeit und unbezweifelbare, weil irrationale Begründungen vorgaukeln“ (119). Hier sind zuerst die Visionen der künstlichen Intelligenz zu nennen,

---

76 Vgl. Fara 2004.

die hinsichtlich der Schnelligkeit, Effektivität und Verlässlichkeit das menschliche Denken überholen würde. Einher gehen diese von Kübler beschriebenen Technikvisionen mit der Anthropomorphisierung technischer Artefakte: der Computer wird zum Dialogpartner, zum Beispiel als virtuelle Ansprechpartnerin im elektronischen System einer Universitätsbibliothek.

In diesen technikorientierten Visionen, die keineswegs neu sind, drückt sich ein gewisser Erwartungszustand aus, der einen vorausgehenden Zustand des Mangels impliziert: Die ‚Natur' erweist sich als ein defizitärer Bereich, der mithilfe von technischen Objekten bearbeitbar gemacht wird, mit dem Ziel der kulturellen Verbesserung des ‚Natürlichen'. Dementsprechend wird auch der menschliche Körper nicht als originärer gedacht, sondern als defizitärer Körper, der durch verschiedene körpermodellierende Techniken verschönert, verbessert und optimiert werden könne.

‚Verbesserungswürdig' erscheint auch der Zustand des politischen Systems, so prognostizieren einige Analysen der Wissensgesellschaft eine Steigerung des demokratischen Potentials, nicht zuletzt aufgrund der partizipativen Möglichkeiten der Neuen Medien. In einem größeren Maßstab wird dabei auch die nun für möglich gehaltene Idee einer „Weltgesellschaft" thematisiert, die ihre ersten Züge in der weltweiten *Verteilung* von Wissen findet. Hier wird die Entwicklung der neuen Kommunikationstechnologien akzentuiert und dem Medium Internet demokratieförderliche Eigenschaften zugeschrieben, nämlich Wissenshierarchien und Wissenshegemonien zu nivellieren, da die Möglichkeit, Wissen zur Verfügung zu stellen und abzurufen, prinzipiell jedem gegeben sei. Weiterhin beweisen die Kommunikationsmedien einen deutlichen Vorteil gegenüber den Medien der Konsumgesellschaft, beispielsweise dem Fernsehen: Gegenüber dem Fernsehen ermöglichen die neuen Medien aktives Mitmachen und Gestalten. André Gorz sieht in den virtuellen Gemeinschaften, die im Internet freie Software mit frei zugänglichem Quellencode benutzen, ein Prinzip wirken, durch das sich ‚vergemeinschaftetes Wissen' vergrößert und der Gebrauchswert des Systems sich für jeden erhöht. Im Unterschied zu dem individuellen, künstlerischen Wissen des Einzelnen, so Gorz, ist das formale Wissen ein Ergebnis von gesamtgesellschaftlicher Zusammenarbeit und universalem Austausch: „Seinem sozialen Wesen gemäß gilt es als Gemeingut und verlangt, als solches allen zugänglich zu sein, um je nach Bedarf in besonderen Weisen eingesetzt und weiterentwickelt zu werden" (Gorz 2002: 32). In dieser Form der Vergesellschaftung des Produktionsfaktors Wissen sieht Gorz quasi *post-kapitalistische Produktionsverhältnisse*, die in ihrer Warenbeziehung den Zwang zur Konkurrenz und Leistungsmaximierung aufheben würden zugunsten der Qualität der Gebrauchswerte, der Genüsse, der Bedürfnisbefriedigung und der sozialen Beziehungen (ebd.). Dieser optimistischen Sicht steht derzeit die Debatte

um Softwarepatente und geistiges Eigentumsrecht entgegen. Die Befürworter eines Schutzes geistigen Eigentums verweisen auf die Rechte der Autoren und die Bedeutung finanzieller Anreize für die Produktion von immateriellen Gütern. Dementsprechend beinhaltet die Argumentation auch den Verweis auf den dadurch erbrachten wirtschaftlichen Nutzen. Die gegnerische Seite, zu der auch Gorz sich zählt, verweist darauf, dass Wissen als Gemeingut allen zugänglich sein sollte. Geistige Eigentumsrechte hingegen seien Monopolrechte, die zu erheblichen wirtschaftlichen wie auch kulturellen Machtkonzentrationen führen können.[77]

Die im Zusammenhang mit der Wissensgesellschaft thematisierten Probleme, welche hier nur angerissen werden, verweisen darauf, dass die Wissensgesellschaft in aller erster Linie eine *ökonomische* Konzeption ist, die trotz aller visionären Aspekte, die das Leben erleichtern sollen, nach den Prinzipien neoliberaler Ökonomie funktioniert. Im Folgenden werden diese Verflechtungen und die damit verbundenen Anforderungen an jenes Subjekt der Wissensgesellschaft skizziert, das die Zielvorstellung der politischen Programmatik der Wissensgesellschaft darstellt.

6.4.2 Die Anthropologie der Wissensgesellschaft

Die Veränderungen, auf die die Beschreibungen der Wissensgesellschaften reagieren, beziehen sich auf verschiedene gesellschaftliche Sphären wie Ökonomie, Politik, Bildung oder Kultur, wobei jeder Teilbereich eine unterschiedliche Gewichtung im öffentlichen Diskurs um die Wissensgesellschaft erfährt. Unterstellt wird ein struktureller Wandel von einer Industrie- hin zu einer wissensbasierten Gesellschaft, in denen Informations- und Kommunikationstechnologien eine prädestinierte Rolle spielen. Verbunden mit diesem Diskurs ist eine Neuausrichtung der individuellen Erwerbstätigkeit und Bildungsbiographien nach Maßgabe des Anforderungsprofils eines „akademisch qualifizierte[n], eigenverantwortlich handelnde[n] Wissensarbeiter[s]“ (Heidenreich 2002: 360).

Nicht sonderlich überraschend ist, dass sich der strukturelle Wandel zur Wissensgesellschaft am offensichtlichsten innerhalb des ökonomischen Sektors vollzieht, wovon die Verfechter der Wissensgesellschaft seit Daniel Bell und Peter Drucker ausgehen: „Gemeinsamer Nenner dieser Veränderungen in der Wirtschaftsstruktur der Industriegesellschaft ist ein Wechsel von einer Ökonomie, deren Produktion hauptsächlich durch ‚materielle‘ Faktoren bestimmt wird, zu einer Wirtschaft, in der Produktion und Distribution auf ‚symbolischen‘ oder wissensfundierten Faktoren basieren“ (Stehr 2001: 121).

77 Vgl. Eckl 2004, Gorz 2002.

Die klassische Industriegesellschaft war hinsichtlich der Wirtschaftsstruktur von einer Anzahl autonomer, räumlich abgegrenzter Unternehmen definiert, in denen die dort Beschäftigten in Fabrik- oder Bürogebäude tätig waren. Weiterhin beinhaltete diese Produktionsstruktur die Anstellung der Arbeiter mit relativ stabilen Arbeitsverträgen, mit der Vorgabe des Ortes, der Zeit und einer klaren Aufgabendefinierung. Eine Form des Wirtschaftens im Untergang: „Modulare Unternehmen, Projektorganisation, Unternehmensnetzwerke und elektronische Märkte sind nur einige Schlagworte in der modernen Organisationsforschung, die andeuten, dass die Erfolge des klassischen Modells von Industrieunternehmen wohl nur schwerlich eine Fortsetzung im 21. Jahrhundert erfahren werden“ (Reichwald, Hermann 2000: 119).

Die Auflösung der bisherigen Strukturen der Unternehmen, deren Ursachen in der wissenschaftlich-technischen Entwicklung, der sich neu formierten Wettbewerbssituation angesichts der Globalisierung und eines einsetzenden Wertewandels in Arbeitswelt und Gesellschaft gesehen werden, verändern sowohl die traditionelle Erwerbsbiographie des Einzelnen wie auch dessen strukturelle Eingebundenheit in die Erfordernisse des Unternehmens. Andere Faktoren wie Flexibilität, Loyalität und Identifizierung mit den Zielen des Unternehmens treten zu den traditionalen Arbeitserfordernissen wie Pünktlichkeit oder Zuverlässigkeit hinzu. Innerhalb dieser Konzeption wird im Diskurs der Wissensgesellschaft auf die Umgestaltungen der ökonomisch relevanten Segmente der Produktivkräfte verwiesen. Im Gegensatz zu früheren Komponenten wie Land, Arbeit, Kapital werden in der Wissensgesellschaft neue Produktivkräfte identifiziert, die sich im Rahmen der Begriffe Wissen, Innovation, technische Entwicklung erschließen lassen. Diese Veränderungen haben einen zentralen Stellenwert, wird doch der Bedeutungsverlust des produktiven Bereichs hin zum Dienstleistungssektor als Zeichen eines strukturellen Wandels, weg von der Industriegesellschaft, angesehen. Dabei geht es nicht um die Vernachlässigung der unmittelbaren Produktion von Waren, sondern diese wird zunehmend durch verschiedene ‚wissensintensive‘ produktionsbegleitende Dienstleistungen“ (Bittlingmayer 2001: 15) bedingt, wie Forschung und Entwicklung, Design, Logistik, Marketing, Beratung und Service. In der modernen Wissensgesellschaft werde der überwiegende Teil des Wertzuwachses durch die Anwendung von wissenschaftlichem Wissen erreicht. Unbestreitbar sind neue Prinzipien der Wertschöpfung zu beobachten: Der größte Betrag der Wertschöpfung innerhalb der neuen Informations- und Kommunikationstechnologien beruht nicht auf dem Wert des Materials, welches hier Verwendung findet, oder in dem Kapital- und Zeiteinsatz, sondern in dem speziellen und spezialisierten Wissen, welches bei der Herstellung in das Produkt einfließt. Sie stehen paradigmatisch für die neuen wissensbasierten Industrien, die neben einer zunehmenden „Dematerialisierung des Produktionsprozesses“ ebenso durch

sinkende Kosten und durch die Neubestimmung von Zeit, Ort und Geschwindigkeit gekennzeichnet sind.[78]

Ein Punkt, auf den Bell, Drucker u.a. bereits in der 1960er und 1970er Jahren hingewiesen haben und der heute besondere Auswirkungen auf die bildungspolitischen Konzeptionen gegenwärtiger Gesellschaften zeitigt, ist der strukturelle Wandel der Arbeit. Zu beobachten ist ein Wandel von manuellen Tätigkeiten hin zu wissensbasierten und informationsintensiven Arbeiten und die Zunahme von Berufen mit höheren Bildungsanforderungen.[79] In diesem Zusammenhang kommt der Gruppe der sogenannten ‚Wissensarbeiter' zunehmend Bedeutung zu, von denen Drucker erstmals 1959 in seinem Werk „Landmarks of Tomorrow" sprach. Sein Entwurf einer „knowledge society" betont die Bedeutung von Wissen und Wissenschaft, die sich in einem Zeitalter der Diskontinuitäten (1969) manifestiere. Diese Epoche sei durch einen Umbruch der Organisationsformen der Wirtschafts- und Arbeitswelt gekennzeichnet, in denen sich neue Formen des Wissens als praxisrelevante und wirtschaftsbezogene Potentiale herausschälen.[80] Nicht zuletzt diese neue Schicht von Wissensarbeitern, die sich durch ein hohes fachliches Können auszeichne, stelle auch an die innerbetrieblichen Organisationsstrukturen und an die gesamtgesellschaftlichen Grundstrukturen neue Anforderungen. Ersteres erfordere eine neue Weise der *Führung* unternehmerischen Managements, welche in der Lage sei, eine wissens- und informationsbasierte Organisation des ökonomischen Prozesses umzusetzen.[81] Letzteres impliziere eine umfassende Umstrukturierung der Gesellschaft hin zu einer *Gesellschaft der Organisationen*, in der die traditionellen Funktionen der Familie, lokaler Gemeinschaften oder des Staates von spezialisierten Organisationen (Krankenhäusern, Schulen, Gewerkschaften etc.) übernommen werden.[82]

Das beinhaltet eine Reihe spezifische Zumutungen für die Individuen, insbesondere bezüglich deren Bildungsbereitschaft und Flexibilität. Wenn Wissen als Motor wirtschaftlicher Innovation und als wichtigste Produktivkraft gehandelt wird, dann sind wirtschaftliche Interventionen in die Ausrichtung von Bildungsprozessen bzw. die Forderung nach einer stärker ökonomisch ausgerichteten Bildungsoffensive nicht weit. So wird die Feststellung eines mangelhaften Durchschnitts der Bildung von deutschen Schülern der Qualität der Schulen angelastet und „damit mittelbar auch [die] zukünftige ökonomische Wettbewerbsfähigkeit der deutschen Wirtschaft" negativ antizipiert (Gerlof 2006: 208). Die Ursachen für die Wett-

78 Vgl. Stehr 2001: 121f.
79 Vgl. Kübler 2005: 22, Steinbicker 2004: 91, Reichwald; Herman 2000.
80 Vgl. Heidenreich 2002.
81 Vgl. Drucker 1969: 62f..
82 Vgl. Steinbicker 2004.

bewerbsunfähigkeit der deutschen Schulen liege in der ‚Verantwortungslosigkeit' derselben, die jedoch durch ein *Zuviel* an staatlicher Regulierung und Vorgaben hervorgerufen wurde: So verweist die ehemalige Senatorin für Schule, Berufsbildung und Sport in Berlin, Sibylle Volkholz, auf eine zu „starke staatliche Außensteuerung der Bildungseinrichtungen", die zu „Passivität und einer unrealistischen Anspruchshaltung der Akteure an jeweils Dritte" (Volkholz 2006: 215) geführt habe. In dieselbe Richtung argumentiert auch der Experte für Wissensmanagement Knut Bleicher: „Die mangelnde Orientierung am menschlichen Entdeckerstreben, seiner Kreativität und seines Improvisationsvermögens verhindern Innovation und Wandel" (Bleicher, zit. n. Götz 2002: 274).

Selbstbildung, *Lebenslanges Lernen* oder *Wissensmanagement* sind Schlüsselbegriffe, die in der Beschreibung des Stellenwerts von Bildung innerhalb des Diskurses um die Wissensgesellschaft einen prädestinierten Platz einnehmen. Ausgehend von den Flexibilität fordernden Ansprüchen einer globalisierten Wirtschaftsordnung, die einer zunehmenden Technisierung und Informatisierung unterliegt, entdeckt der Diskurs der Wissensgesellschaft den Menschen als *humanes Kapital*[83] erneut. Begriffe wie „Arbeitskraftunternehmer" oder „Ich-AG" bezeichnen die Zielausrichtungen einer *ökonomischen Anthropologie*, die den Menschen als *Kapitalform* konzipiert, die als Investitionsbereich durch Aus- und Weiterbildung gedacht wird. Die Abschöpfung von zusätzlichen individuellen Fähigkeiten – neben der eigentlichen Arbeitskraft – wird zum strategischen Faktor für moderne Unternehmen, der für den Einzelnen weit reichende Konsequenzen hat. Der vorherrschende Anspruch auf permanente Selbstoptimierung, um *fit für den Arbeitsmarkt* zu sein, verallgemeinert das Lebenslange Lernen zu einer gesellschaftlich vorherrschenden Norm, die jedoch nicht als Zwang erscheint, sondern unter der Prämisse einer ‚zusammenrückenden Welt' als persönliche Entfaltung und Bereicherung angepriesen wird. Begeisterungsfähigkeit für Neues, Neugierde, Wissensdurst sind nur einige wenige Schlagworte, die dem ökonomischen und pädagogischen Diskurs des Neoliberalismus gemeinsam sind.[84] Der neue Typ von Arbeitnehmer ebenso wie der Schüler wird näher an die institutionellen Abläufe des Unternehmens bzw. der Schule herangebracht. Beide übernehmen Verantwortung für die Arbeitsabläufe oder für das gemeinsame Lernen im Klassenverband, üben Kontrollfunktionen gegenüber Kollegen und Mitschülern aus und optimieren Produktionsprozesse und Lernverhalten.

Gilt Wissen als der entscheidende Aspekt wirtschaftlicher Entwicklung und sozialer Wohlfahrt in der Gegenwart, so wird Bildung zum investiti-

83 Vgl. Stehr 2003: 108ff.
84 Vgl. Höhne 2003.

onsfähigen, ökonomischen Faktor, der sich in dem berechenbaren Verhältnis von Kosten und Nutzen ausdrücken lässt. Für Jürgen Rüttgers ist Wissen der zentrale Wettbewerbsfaktor und das Lebenslange Lernen muss als eine ständige Investition in die persönliche Wettbewerbsfähigkeit begriffen werden: „Jeder muß für sich beobachten, wie sich die Welt verändert, und sein persönliches ‚Portfolio' an Fähigkeiten danach ausrichten" (Rüttgers 1999: 26). Damit verbunden sei eine Neukonstellation des Politischen, deren Aufgabe es nun sei, die „geeigneten Rahmenbedingungen für individuelle Strategien" (ebd.: 27) bereitzustellen. Rüttgers Aussage formuliert eine politische Programmatik, basierend auf einem wissenschaftlichen Wissen. Insofern ist der Text zur Wissensgesellschaft, ein genuin *politisches Moment*, denn er erstellt ein Anforderungsprofil, wie die Menschen der Wissensgesellschaft zu sein haben. Des Weiteren erstellt Rüttgers eine Prognose, die Globalisierung und Wissensgesellschaft in ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis stellt, wobei erstere eine Folge der zweiten sei.[85] Die globale Wissensgesellschaft ist für Rüttgers der weltweite Austausch von Informationen über elektronische Kommunikationsnetze, die Internationalisierung der Finanzökonomie oder auch die Globalisierung des Wettbewerbs, der die nationalen Regelungen auf den Prüfstand stelle. Eher als Dienstleistungsgesellschaft zu begreifen, ist das zentrale Kennzeichen des „Megatrends Wissensgesellschaft" (ebd.: 14) die Reduktion materieller Produktion. Rüttgers impliziert in seiner Hervorhebung der Rolle des persönlichen Wissens die Verabschiedung der traditionellen Unterscheidung von Arbeitnehmer und Arbeitgeber bzw. der marxistischen Kennzeichnung eines Konfliktes von Kapitalisten und Proletariern. Nicht mehr Kapital sei die ökonomische Ressource ersten Ranges, sondern das individuelle Wissen: „Was ihr in euren Köpfen habt, ist euer Eigentum, euer Mehrwert. Nur wenn ihr von eurem Arbeitgeber gut behandelt werdet, könnt ihr ihm eine Kopie überlassen" (zit. n. Rüttgers 1999: 25).[86] In

85 Auch Helmut Willke vertritt, dass die Wissensgesellschaft selbst noch gar nicht erreicht sei, sondern anhand ökonomischer Umstrukturierungen nur als Vision einer zukünftigen „wissensbasierenden" Gesellschaft ihre Schatten voraus wirft. Diagnostiziert wird im Anschluss an die Verabschiedung gesellschaftspolitischer Entwürfe der „Sieg" der kapitalistischen Demokratie ebenso wie der Niedergang der Bedeutung des Nationalstaates. Die zukünftige global orientierte Weltgesellschaft baut hierbei neben der zunehmenden Rolle, die die Informationstechnologien spielen, auf die Transformationen der Ökonomie, die von einer kapitalistischen hin zu einer „postkapitalistischen, wissensbasierten Produktionsform mutiert" (Willke 2002: 379).

86 In dasselbe Horn stoßen die verschiedenen Unternehmerverbände. So ist für die christliche Unternehmerschaft die Wissensgesellschaft ein Schritt zur Befreiung des Individuums aus den Zwängen der tradierten Arbeitsgesellschaft, die nach deren Verständnis durch eine zu hohe staatliche Überregulierung durch „Mitbestimmungsgesetz, Betriebsverfassungsgesetz und Kündigungs-

der Wissensgesellschaft werden die Unternehmer zu Bittstellern und die individuellen Wissensarbeiter verfügen über ein schier unerschöpfliches Eigentum, ihr individuelles Wissen. Dass dieses Humankapital von Geburt an gepflegt werden müsse und nicht der „Expertokratie" von Kultusministerkonferenzen u. ä. überlassen bleiben dürfe, ist für Rüttgers der erste Anspruch einer umfassenden Bildungsreform. So müssen bereits in frühen Jahren hohe Leistungsanforderungen zur „Lebensertüchtigung der jungen Generation" (ebd. 43) gestellt werden. Dabei berücksichtigt Rüttgers in hohem Maße die Individualität des Einzelnen, denn „[d]er Mensch ist Ausgangs- und Mittelpunkt – der Mensch in seiner persönlichen Einzigartigkeit und damit Verschiedenheit, der Mensch mit seinen unterschiedlichen Begabungen, Talenten und Erfahrungen" (ebd. 49). Dem Bildungssystem komme demnach einzig und allein die Aufgabe zu, die Chancen zu gewährleisten, „dass der Mensch das Vertrauen in seine Kräfte entwickelt genauso wie die Bereitschaft, sie in Eigenverantwortung und in der Verantwortung für seine Mitmenschen einzusetzen" (ebd.). Der Bildung selbst wird ein hohes Maß an Autonomie zugestanden. Diese hier vorgeschlagene radikalisierende Individualisierung, die sich zeitgemäß in das Sprichwort ‚Jeder Mensch ist seines Glückes Schmied' übersetzen lässt, akzentuiert das ‚unternehmerische Selbst' auch in den Bildungsprozessen der diskutierten Wissensgesellschaft und verortet es in einem ‚ewigen Wettbewerb', in dem das eigene Leben als Unternehmen geführt werden soll: „Bei der Erziehung der Kinder, in Fragen der schulischen Bildung, bei der Berufsausbildung und im Arbeitsleben sowie beim unablässigen Konsum müssen jene, die integriert sind, ihr Handeln nach Maßgabe einer ‚Investition' in die eigene Person und ihre Familie kalkulieren und die Investition unter Berufung auf die Codes der eigenen, je besonderen ‚Community' maximieren" (Rose 2000: 94f.).

Diese Anrufung eines sich selbstbildenden Subjekts bleibt keineswegs nur auf die Bereiche der schulischen Bildung und des Erwerbslebens und der damit verbundenen *Community* der Institution Schule bzw. des Kollegen-Teams beschränkt, sondern erfährt eine Ausweitung in alle Bereiche des menschlichen Lebens. Das schon mehrmals erwähnte Stichwort lautet hier Lebenslanges Lernen und umfasst die Förderung pädagogischen Engagements von vorschulischen Institutionen über die schulische Aus- und

schutzgesetz" den Markt ‚stranguliere'. Die Wissensgesellschaft bringe neue und bessere Arbeits- und Lebensbedingungen für den Einzelnen mit sich und eine Auflösung des alten, den sozialen Frieden gefährdenden Konflikts zwischen Kapitalbesitzenden und Lohnarbeitern: „Der auf den Märkten der Welt durchgesetzte technologische Fortschritt macht die Arbeitswelt menschengemäßer als bisher: Er bahnt der Eigenverantwortung den Weg. Anstelle von Arbeitern und Angestellten wird es künftig mehr Selbständige geben" (AEU/BKU 2001).

Weiterbildung bis hin zu Weiterbildungsprogrammen für Senioren, deren Chancen zum Beispiel durch Teilhabe an den neuen Medien verbessert werden sollen.

Das flexible, lebenslang lernbereite Subjekt als Leitmodell der „wissensbasierten Ökonomie" folgt längst nicht mehr dem tradierten Schema industriegesellschaftlicher Berufsbiographien, sondern ist als ‚Unternehmer seiner selbst' völlig anderen Loyalitätsbeziehungen gegenüber seinem Arbeitgeber unterworfen. Diese sind durch ein hohes Maß an Flexibilität und Unsicherheit ausgezeichnet, nicht mehr Festanstellungen sind prägend für Arbeitsverhältnisse, sondern kurzfristige, leicht lösbare Projektarbeit. Neue Erfordernisse sind an das ‚unternehmerische Selbst' gestellt, dessen Tugenden Anpassungsfähigkeit, -bereitschaft und Mobilität darstellen. Lebenslanges Lernen wird in der Situation kurzfristiger Projektarbeit, die eine schnelle Auffassung und Einarbeitung in ganz unterschiedliche Themenbereiche erfordert, zum überlebensnotwendigen Merkmal auf dem wettbewerbsorientierten Markt.[87]

Für den Wissensbereich fordert dieses Leitbild den selbstständigen Erwerb von Wissen, wie es vom lebenslang Lernenden gefordert wird. Hier offenbart sich die dahinter stehende Vorstellung des Menschen als Homo oeconomicus: „Ziele definieren, Aufwand und Nutzen abwägen, eigene Wege finden und einschlagen, Risiken einschätzen und für die Folgen des eigenen Handelns einstehen (Richter 2002: 291). Der ehemalige Direktor des Deutschen Jugendinstituts Ingo Richter formulierte verschiedene Formen der Verhaltensweisen, die für die Prozesse der Selbst-Bildung unter der Perspektive der Wissensgesellschaft unabdingbar sind.[88] U.a. zählen für Richter dazu das „Handeln unter Unsicherheit", die der Tatsache der mangelnden Verbindlichkeit und der sogenannten Halb-Wertszeit von Wissen in der Gegenwart Rechnung trägt. Des Weiteren werden die Fähigkeit, eigene Ziele zu bestimmen und Interessen artikulieren zu können ebenso gefordert wie die Ausbildung eines „Suchverhaltens" als „grundlegende Kompetenz im informationstechnologischen Zeitalter" (ebd.). Neugierde als *Schlüsselkompetenz* wird auch von den Human Ressource Abteilungen von großen Wirtschaftsunternehmen gefordert, so zum Beispiel von der DaimlerChrysler AG, die Innovation, Neugierde, Netzwerkbildung, Zukunftsorientierung und Internationalisierung als Eckpunkte innerbetrieblicher Aus- und Weiterbildung gesetzt hat.[89] Was hier allerdings passiert, ist die Verschiebung der Verantwortung für die Qualifikationen von der betrieblichen Seite hin zur Bereitschaft des ‚unterneh-

87 Vgl. Sennett 1998.
88 Vgl. Richter 2002: 291ff.
89 Vgl. Götz 2002: 267-282.

merischen Subjekts‘, sich als notwendig erachtete Kompetenzen auch anzueignen.[90]

Die enge Verknüpfung des Diskurses um die Wissensgesellschaft mit Prozessen der Globalisierung wird aus verschiedenen Richtungen als Begründungsinstanz für politische Forderungen und Zumutungen an das individuelle Handeln formuliert. Dabei geht es nicht nur um die Senkung sozialstaatlicher Ausgaben im Sinne der Wiederherstellung internationaler Wettbewerbsfähigkeit, sondern ebenfalls Imperativ, Wissen nicht nur sich selbst anzueignen, sondern auch das Lernen nach dem Maßstab der rationalen Nutzung auszurichten. So sieht der Bundespräsident Horst Köhler Bildung als einen globalen „Wettbewerb der Bildungssysteme. Und dazu zählt auch, wie lange eine Ausbildung dauert und wie alt zum Beispiel ein Akademiker ist, wenn er seine erste Stelle annimmt“ (Köhler 2006).[91] Diese durchgängige Kopplung von Wissensgesellschaft und Globalisierung akzentuiert den Aspekt der *Selbstorganisation* für den eigenständigen Erwerb von sogenannten „Schlüsselkompetenzen“. *Arbeit* in der Wissensgesellschaft wird als komplexes und globales Netz gedacht, welches regionale ‚Beschränkungen‘ aufhebt und ein ‚weltweites Wissens‘ den innerbetrieblichen Produktionsprozessen zur Verfügung stellt. Die Mitarbeiter in dieser netzförmig organisierten Arbeitswelt werden dabei zu kleinen, verbindenden Schnittstellen; für den Netzwerktheoretiker Manuel Castells (2003) eine der industriellen Revolution gleichzusetzende Phase einer historischen Neupositionierung des Kapitalismus. Für das Funktionieren dieses Produktionsnetzes, paradigmatisch für die Verteilung und Ausdifferenzierung von Produktions- und Vermarktungsprozessen, ist das Funktionieren der ‚Schnittstelle Mensch‘ mit einer postfordistischen Perspektive unabdingbar. So ist die Beauftragung der Mitarbeiter mit komplexen Projekten, die sie selbst zu „Unternehmern im Unternehmen“ machen, die mit Kollegen konkurrieren, weitaus effektiver, als der zeitlich und inhaltlich begrenzte Arbeitsauftrag herkömmlicher Art. Die *Responsibilierung* der Mitarbeiter für den Erfolg ihrer Aufgabe fördert zusätzliche Arbeits- und Leistungspotenziale der Beschäftigten, denn Arbeit wird zum Prozess der Subjektivierung: „Über fachliche Kompetenzen und allgemeine ‚Schlüsselqualifikationen‘ hinaus wird auf der einen Seite die Subjektivität von Erwerbspersonen – d.h. originär an die jeweilige Person gebundene Eigenschaften, Motivationen und Handlungspotentiale – vom Management zunehmend als wichtige produktive Ressource erkannt und systematisch in die Arbeitsorganisation einbezogen. Dies geht auf der anderen Seite einher mit steigenden Ansprüchen erwerbstätiger Menschen an eine ‚eigensinni-

90 Vgl. Höhne 2003: 96.

91 Aus der Rede in der Kepler-Oberschule in Berlin-Neukölln, unter: www.bundespraesident.de, September 2006.

ge' Gestaltung sowohl der Berufstätigkeit als auch des Privatlebens. Autonomie und Selbstentfaltungsmöglichkeiten im Beruf wie im Leben sind dafür prominente Stichworte" (Egbrinkhoff 2003: 3).

Diese Produktionskonzeption, die den Faktor des Humankapitals gegenüber traditionellen Produktionsweisen wie Taylorismus oder Fordismus in den Vordergrund rückt, sichert sich durch die Entgrenzung und Subjektivierung von Arbeit eine Erweiterung ihres Zugriffs auf bislang kaum systematisch genutzte, individuelle Potenziale wie Innovativität und Kreativität, soziale und kommunikative Kompetenzen und weitere derartige Faktoren. Die traditionelle Industrieproduktion basierte auf einer Vorstellung des Arbeiterkörpers, der als Ausweitung der Industrie-Maschine funktionieren sollte. Die produktiven Elemente reduzierten sich auf eine Anthropologie der Maschine, auf die menschliche Kraft und Ausdauer, die zwar durch Einübung und Körperdisziplinierung gesteigert werden konnte, doch im Problem der Belastbarkeit und Ermüdung eine Begrenzung erfuhr.[92] Hingegen heute werden Begeisterungsfähigkeit für das eigene Unternehmen, bedingungslose Leistungsbereitschaft, Loyalität gegenüber dem Arbeitgeber und Solidarität als Faktoren der Sicherung der Wettbewerbsfähigkeit gewertet, die prinzipiell *unbegrenzt* sind. Die Mitarbeiter als „Unternehmer ihrer selbst" oder als „Arbeitskraftunternehmern" (Voss, Pongratz 1998) unterstehen dem zunehmenden Zwang zur Selbstökonomisierung, der mit der Aufforderung zur Investition in das eigene Kapital der Arbeitskraft korrespondiert. Die damit verbundene Erweiterung der individuellen Spielräume hatte Hans-Dietrich Genscher bereits 1985 vor Augen, als er im Bezug auf die Entwicklungen der US-amerikanischen Dienstleistungsgesellschaften die Eröffnung neuer individueller Freiräume und die Verabschiedung der „sozialdemokratische[n] Epoche der Vermassung" erblickte: „Heute geht es keineswegs nur um die Korrektur von Übertreibungen, sozusagen um die Reparatur des zum Versorgungsstaat verfremdeten Sozialstaats. Es geht vielmehr um den Eintritt in ein neues Zeitalter [...] Das heutige Amerika feiert die Befreiung der Kraft und Kreativität des Individuums als die Basis des kulturellen und wirtschaftlichen Neubeginns" (Genscher, zit. n. Herkommer 1998: 19).

Die umfassende Ausrichtung der Gestaltung, Organisation und Reflexion des eigenen Lebens auf ein ökonomisches Selbst-Unternehmertum mit der Zuweisung und Annahme einer radikalen Verantwortung für die Ergebnisse individuellen Handelns, entgrenzt die Anforderungen der Arbeitswelt auf alle Bereiche menschlichen Lebens. Betriebswirtschaftliche Überlegungen sprechen für die extensive Nutzung der Qualifikationen der Arbeitskräfte. Wenn Wissen, so wie angenommen, angesichts des schnel-

92 Vgl. ÜS 173-219, dazu explizit Rabinbach 1998.

len technischen Fortschritts nur eine kurze Halbwertzeit aufweist, so spricht alles für eine längere Nutzung der „Gehirnlaufzeiten" (Bosch 2000: 180), mit der die Investition in das innerbetriebliche Humankapital rentabel gemacht werden sollte.

Die unhinterfragte Übernahme global-ökonomischer Anforderungen nach sozialen und individuellen Steigerungspotentialen quasi als ‚Normalität' der Wissensgesellschaft lassen die tradierten Grenzziehungen zwischen Arbeit und „Selbst-Reproduktion" (Höhne 2003: 51) verwischen. Steigerungsfähig wird alles, ob die Leistung im Arbeitsprozess oder der Anspruch, einer *sinnvollen* Freizeitbeschäftigung nachzugehen. Optimierung und Selbstvervollkommnung stellen das Subjekt als „unerschöpfliche Quelle von Entwicklung und Veränderung in den Mittelpunkt" (ebd.), dem durch die *Arbeit an sich selbst* ein qualitativ höherwertiger Status versprochen wird. Dass damit neue exkludierende Normvorstellungen einhergehen, wird im Diskurs um die Wissensgesellschaft häufig übersehen. Diejenigen, die dem Anspruch des Lebenslangen Lernens oder der Selbstoptimierung nicht nachkommen, sehen sich zunehmend im gesellschaftlichen Abseits: „Wer sich nicht selbst optimieren kann/will, entzieht sich gleichsam seiner gesellschaftlichen Verantwortung" (Holland-Cunz 2005: 38).

6.4.3 Das Ende der Expertengesellschaft?

„Was alle angeht [...] müssen auch alle entscheiden. Dass die sozialen und ethischen Implikationen der modernen Medizin die Gesamtheit der Bürgerinnen und Bürger angeht, sei nahezu unbestreitbar. Ethische Bewertungen seien gerade nicht an Experten zu delegieren, sondern vielmehr die Angelegenheit der Bürgerinnen und Bürger selbst" (BK-Medizin 2002: 392f.).

Diese offensichtliche Begrüßung eines partizipativen Engagements in Fragen der Technologiefolgeabschätzung von medizinischen Verfahren, wie es an dieser Stelle von der Enquete-Kommission „Recht und Ethik der modernen Medizin" formuliert wird, vereint verschiedene Perspektiven auf Gesellschaft, wie sie für das Selbstverständnis der Gesellschaft als Wissensgesellschaft prägend zu sein scheinen. Demokratisches Mitbestimmen wird hier als Forderung artikuliert, und zwar für eine Sphäre, die der Öffentlichkeit lange Zeit entzogen war, nämlich den Bereich der anwendungsbezogenen Wissenschaften. Gleichzeitig mit der Forderung nach Partizipation von Laien geht die Feststellung des Verlusts der Autorität der Experten einher. Dieser Tenor ist im Diskurs um die Wissensgesellschaft weitgehend unbestritten, sozialwissenschaftliche Analysen und politische Forderungen münden darin, dass die Laien, die „nichtwissenschaftliche Öffentlichkeit" oder, begrifflich korrespondierend, der „Bürger" stärker an

den Verhandlungen und Entscheidungen über die gesellschaftlichen Konsequenzen wissenschaftlichen Wissens herangezogen werden sollten.[93] Diese Einschätzung ist charakteristisch für eine sich neu formierende Beziehung des Individuums, nicht nur zur staatlichen Souveränität, sondern auch im Verhältnis zur Wissenschaft: Denn bislang dominierten die Wissenschaften innerhalb dieser Relationen und formulierten für sich selbst und gegenüber der außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit den Anspruch auf Autonomie und Autorität bezüglich der Welt- und Wirklichkeitserklärung.[94] Die Selbstbeschreibung als i.d.S. autoritäres System und die damit verbundene systematische Exklusivität des wissenschaftlichen Wissens wird vielfach als Ursache für jenes ‚Entfremdungsgefühl' einer nichtwissenschaftlichen Öffentlichkeit angegeben, Wissenschaft nicht mehr ‚zu verstehen' und auch nicht an einer Kompetenzerweiterung bei der Durchsetzung wissenschaftlicher Rationalität beteiligt zu sein. Die daraus resultierende ‚Entmündigung' wurde als ein Abhängigkeitsverhältnis des gesellschaftlichen Lebens und der jeweils von Wissenschaft Betroffenen bewertet: „Sie sind nicht nur zur Lösung ihrer Probleme auf die Dienstleistungsfunktion spezifischer Wissenschaften angewiesen; diese Abhängigkeit gilt schon für das Erfassen, die Definition und Artikulation der Probleme, da sie bereits wissenschaftlich formuliert sein müssen, um überhaupt von den Wissenschaften aufgegriffen werden zu können" (Böhme; Engelhardt 1979: 8).

Anschließend verschärft sich das Problem aufgrund der verschiedenen Kommunikationsmodi zwischen wissenschaftlichen Akteuren und Laien oder Betroffenen: Letztere müssten sich, um wahrgenommen zu werden, des wissenschaftlichen Vokabulars bedienen, da in diesem Fall das Medium der Wissenschaftssprache mit seiner Objektivität und dem Anspruch auf Wahrheit ein höheres Gewicht als die als emotional und erfahrungsbasierten Sprechweisen der Laien bekäme.[95]

---

93 Vgl. Deutscher Bundestag, Drucksache 15/ 5652.

94 Vgl. u.a. Bayertz 1991.

95 Ende der 80er Jahre wurde das steigende Misstrauen der Öffentlichkeit gegenüber den Wissenschaften dahingehend begründet, dass mangelnde Kenntnisse und falsche Vorstellungen gegenüber wissenschaftlichem Wissen zu einem Defizit an Wissen, Akzeptanz und Vertrauen geführt hätten (vgl. Nowotny et al. 2004a: 13f.). Als Lösung wurde das Britische Programm der Public Understanding of Science and Humanities (vgl. Felt et al. 1995: 245) eingeführt, das bei den Laien durch verstärkte Aufklärung Akzeptanz gegenüber wissenschaftlichen Sachverhalten befördern sollte. Dieses deficit-model (Brian Wynne) wurde aufgrund der epistemischen Asymmetrie zwischen Experten und Laien, die die Akzeptanzschwierigkeiten weiterhin aufrecht erhielt, vielfach kritisiert und durch „dialogische Formen" anstatt einseitiger Wissensvermittlung ersetzt. Denn die zentrale Fehleinschätzung des Programms lag in dem Modell einer Sender-Empfänger-Kommunikation und

Ein zweiter Punkt, der zwar in dem Zitat der Enquete-Kommission nicht zur Gänze entfaltet wird, aber in den Diskussionen um wissenschaftliches (Anwendungs-)Wissen immer wieder zum Tragen kommt, ist die Diagnose von Kontroversität und Unsicherheit.[96] Wissenschaftliches Wissen, besonders die biomedizinische Experimentalwissenschaft, wird als kontrovers, unbeständig, relational und in ständiger Aushandlung liegend beschrieben. Mit *kontroversem Wissen* wird ein unsicheres und umstrittenes Wissen bezeichnet, welches zum Beispiel gültige ethische Normen zur Disposition stellt, mit lebensweltlichen Grundannahmen bricht oder dessen Konsequenzen[97] bislang nicht absehbar sind. Beobachtet man nun die Entwicklung wissenschaftlichen Wissens, so sticht ein Paradoxon heraus: Die Zunahme von *kontroversem* Wissen korreliert mit einem Anstieg von Problemen und Fragestellungen, die allein durch inner-wissenschaftliche Diskussion nicht gelöst werden können. Damit einher geht auch die Frage nach der Beständigkeit des Wissens. Klaus Kornwachs hat darauf verwiesen, dass zu den Spätfolgen der Industriegesellschaft nicht nur die Entsorgungsprobleme der Produktionstechnologien, von den umweltbelastenden Abfallprodukten bis hin zu den gesundheitlichen Folgen masseninduströieller Produktion, zählen, sondern auch die „Bewältigung des Wissensberges“ (Kornwachs 1999: 990), der durch Wissenschaft, Forschung und Technologie sowie organisatorische Entwicklungen sich angehäuft habe. Eindeutig ist, dass die Speicherung ein begrenztes Potential hat, nicht alles Wissen wird aus pragmatischen wie auch strategischen Gründen aufbewahrt. Der *Kollektivspeicher* (Jan Assmann) moderner Gesellschaft ist zeitlich wie räumlich begrenzt: „Kein vernünftiger Wissenschaftler schaut, so er nicht gerade historisch arbeitet, in Zeitschriften oder Nachschlagewerken der zwanziger Jahre nach, wenn er Wissen für eine Problemlösung oder eine Entscheidung braucht“ (ebd.).

Die schnelle Anhäufung von Informationen, die erst dadurch zu Wissen wird, dass sie verstanden wird und die Möglichkeit zur Handlungsanleitung gewinnt, bringt noch kein Wachstum des Wissens mit sich, vielmehr muss man davon ausgehen, dass die ‚Selektion‘ und ‚Entsorgung‘ von Wissen, dem man eine bestimmte Wertlosigkeit zuspricht, die Basis für das Verstehen von Informationen entzieht. Die Entwertung von speziellem Wissen, wie es derzeit an den Schulen und an den Universitäten sich vollzieht (und nicht nur dort), könnte ebenfalls die geistigen Grundlagen unserer Kultur erschüttern. Dies könnte auch unsere, von den Naturwissenschaften dominierte Kultur insofern treffen, als „daß zwar noch die

der Annahme, dass eine stärkere Wissensvermittlung zu mehr Akzeptanz führen würde.

96 Vgl. Weingart 2001: 13.

97 Vgl. Beck 1986, Stehr 2000.

technischen Produkte, die wir benötigen, automatisiert hergestellt werden, aber niemand mehr genau weiß, auf welcher Grundlage sie funktionieren" (ebd. 994). Die technische Reproduzierbarkeit als automatischer Prozess könnte dazu führen, dass jene Produkte zwar vorhanden sind und gebraucht werden, der Mensch aber in einen der Technik „entfremdeten" Zustand versetzt wird und einen Laienstatus erreicht (ebd.).

Dieser Laienstatus wird im Diskurs um die Wissensgesellschaft als ein primäres Problem artikuliert, das mit verschiedenen Anforderungen und Lösungsvorschlägen konfrontiert wird. Innerhalb der sozialwissenschaftlichen, politiktheoretischen wie auch alltagsweltlichen Diskussionen steht das Verhältnis zwischen den unterschiedlichen Wissensarten, speziell das des wissenschaftlichen Wissens und des Wissens der sogenannten Laien auf dem Prüfstand mit der eindeutigen Tendenz, dass die Auflösung des hierarchischen Wissensverhältnis gefordert wird. So wird die weit reichende Öffnung der Wissenschaften gegenüber einer Einflussnahme der nichtwissenschaftlichen Öffentlichkeit begrüßt. Der Einzelne ist aufgerufen, aktiv bei den zur Disposition stehenden Neuorientierungen nach seinem Gewissen und Urteil zu entscheiden. Standen in der Vergangenheit die Förderung des gegenseitigen Verstehens von Wissenschaft und Bevölkerung im Mittelpunkt forschungspolitischer Anstrengungen, ist ein weiterer Transformationsschub zu beobachten, der weitaus vehementer die Frage nach der öffentlichen Beteiligung und Mitwirkung im Sinne eines demokratischen Prozesses stellt. Die Beziehung zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit solle sich danach nicht auf die einseitige Belehrung zur Verständnis- und Akzeptanzförderung beschränken, sondern das Wissen, welches nicht als ‚wissenschaftliches' ausgewiesen wird, so beispielsweise das Wissen der Laien, in den Prozess der Erkenntniserzeugung mit aufnehmen und verarbeiten.[98]

Diese Forderung nach und das gleichzeitige Versprechen von außerwissenschaftlicher Mitbestimmung, die Aufwertung des Laienwissens und schlussendlich die Aufhebung der epistemischen Souveränität sind durchgängiges Thema in den Diskursen um die Wissensgesellschaft. Damit scheint endlich die Kritik an der „Entmündigung durch Experten", die Ivan Illich als epochale Bezeichnung für die Mitte des 20. Jahrhunderts formuliert hat, positiv wirksam zu werden. Nämlich in der Form dessen, dass die Hervorhebung des lokalen Erfahrungswissens der Bürger, „den Weg zur freien Entfaltung nichthierarchischer, aus der Gemeinschaft hervorgegan-

98 Die Stärkung einer erhöhten Reaktionsbereitschaft gegenüber der Wissenschaft ist für Nowotny et al. (2004a) das Ziel partizipatorischer Maßnahmen, die zwar unter der Gefahr „endloser und oftmals überflüssiger Debatten" stünden, jedoch für die Produktion gesellschaftlich robusten Wissens, welches allgemeine Anerkennung genießt, unerlässlich seien (320ff.).

gener Kompetenz eröffne[t]“ (Illich 1979: 8). Das soziale Verhältnis zwischen Experten und Laien steht in dieser Kritik als eine einseitige Anerkennungsbekundung, nämlich gegenüber der „normativ-kulturellen Autorität der Wissenschaft und der wachsenden Relevanz und Nützlichkeit [...] einer Expertengesellschaft“ (Nowotny et al. 2004a: 235). Der Diskurs der Wissensgesellschaft scheint dieses hierarchische Verhältnis zu brechen, denn mit der weit reichenden Durchdringung der Gesellschaft durch Wissen würden technokratische Expertenmodelle durch neue Politikarenen abgelöst werden, in denen „wohlinformierte Bürgerinnen und Bürger ihr Wissen, ihre Kompetenz in Interventionen in politische Entscheidungsprozesse umsetzen können“ (Fücks; Poltermann 2002: 9). Das Versprechen nach Anerkennung behauptet keineswegs eine Schwächung des wissenschaftlichen Wissens hinsichtlich seiner diskursiven Macht, sondern die Aufwertung der bis dato als Laien ‚deklassifizierten‘ Individuen und die Rehabilitation der „unterdrückten Formen von Wissen“ (Foucault). Als Beispiel kann hier das *indigene* Wissen dienen, ein Wissen “that is local, orally transmitted, a consequence of practical engagement, reinforced by experience, empirical rather than theoretical, repetitive, fluid and negotiable, shared but asymmetrically distributed, largely functional, and embedded in a more encompassing cultural matrix“ (Ellen 1998: 238).

6.4.4 Misstrauen – Die Krise des Wissens

Dass im Diskurs um die Wissensgesellschaft das Verhältnis von Experten und Laien eine besondere Rolle spielt unterstellt werden, ist nicht weiter verblüffend. Es wird als Lösung einer „Krise des Wissens“ akzentuiert. Ausgangspunkt ist dabei die Konstatierung einer *Krise der epistemischen Autorität*: Wissenschaftliche Experten, ihre Einflussnahme auf politische Entscheidungsträger durch Expertisen seien in Verruf geraten.[99] Das Vertrauen in die Kraft und Innovationsfähigkeit der Wissenschaften und ihrer als Experten wahrgenommenen Akteure ist einem Misstrauen gegenüber Wissenschaft und Technik gewichen. Dieses Misstrauen speist sich ebenso aus der „naturzerstörende[n] Unangemessenheit der Wissenschaft und der Technik“, dem „Versagen vor der Aufgabe einer Versöhnung der divergierenden Ziele individueller Wohlfahrt, sozialer Gerechtigkeit und des nachhaltigen Umgangs mit den natürlichen Ressourcen“ sowie der „Anmaßung einer unbegründeten und nicht legitimierten Autorität“ (Weingart 2001: 13). Die Problematisierung, die als „Krise der wissenschaftlichen Autoritäten“ als Teilaspekt der „Krise des Wissens“ selbst behandelt wird, verweist auf eine Veränderung des Verhältnisses von Wissenschaft und Öffentlich-

99 Vgl. u.a. Stehr 2000, Mittelstraß 2001, Weingart 2001.

keit in der Wissensgesellschaft. Wissenschaftler scheinen nicht mehr als die selbstlosen und objektiven Akteure wahrgenommen zu werden, für deren Legitimation ihrer Forschungen andere „umsichtige und ehrliche Männer“ (Weingart 2001: 41) herangezogen werden.[100] Skandale, Betrügereien, die Anmaßung als wissenschaftliche Autoritäten ebenfalls moralische Autoritäten zu sein und nicht zuletzt die Wahrnehmung einer *postmodernen Wissenschaftskonzeption*, in der unterschiedliche, konträr zueinander stehende Aussagen gleichermaßen Objektivität beanspruchen, befördern Zweifel und Misstrauen.

Die Paradoxität der Wissensgesellschaft scheint sich an den beiden Polen Experten versus Laien aufzuhängen: Einerseits wird die stärkere Rolle des Wissens als Produktivkraft, als Grundlage einer ‚wissensbasierten‘ Ökonomie betont, andererseits jedoch ein zunehmender Vertrauens- und Glaubwürdigkeitsverlust gegenüber den Wissenschaften und ihrer Akteure konstatiert: „Nirgendwo wird der Verlust des ‚sozialen Kapitals‘ der Wissenschaft offener sichtbar, um Pierre Bourdieus Terminologie zu verwenden, als bei ihrer schrumpfenden Autorität angesichts öffentlicher Kontroversen über sie selbst“ (Nowotny et al. 2004a: 235).

Nowotnys Stellungnahme beruht nicht nur auf einem beobachteten „Niedergang der großen Erzählungen“ (ebd.: 237), der im postmodernen Denken ebenso (real)politische Visionen als auch wissenschaftliche Absolutheitsansprüche betrifft, sondern auch auf der Bedeutung, die gegenwärtig dem partikularen, lokalen Diskursen, eben den „unterdrückten Wissensarten“ zugesprochen wird. Eine der prägenden Neuigkeiten der Wissensgesellschaft ist, „daß in keiner geschichtlichen Epoche Laieninterpretationen und teilweise fiktionale Vorstellungen von Wissenschaft so wichtig gewesen sind wie heute“ (ebd. 236).

Ein Zweig der Wissenschaftsforschung, der versucht, diese diagnostizierte und kritisch unter Beschuss geratene Paradoxie korrigierend in einer neuen Balance auszurichten, ist die sozialwissenschaftliche Expertiseforschung,[101] die angesichts einer Ausweitung von wissenschaftlichen Expertisen zur Gestaltung gesamtgesellschaftlicher Verhältnisse eine Stärkung des Laienwissens für unabdingbar hält. Verbunden mit dem Aufkommen dieser Forschungsrichtung ist ein Wandel des gesellschaftlichen Wissenschaftsverständnisses, auf das die sozialwissenschaftliche Theoriebildung adäquat reagierte. So wird für die Nachkriegszeit ein eher technokratisches Wissenschaftsverständnis herausgestellt, die entsprechende Reflexion der Theorie postulierte die Tendenz einer „Verwissenschaftlichung der Gesellschaft“, die die wissenschaftliche Rationalität für alle Bereiche des

100 Vgl. Weingart 2001: 287.

101 Einen Überblick geben Bogner; Torgensen 2005.

menschlichen Zusammenlebens generalisiere und somit Ideologien und Politik auflöse zugunsten der gesellschaftlichen Steuerung nach wissenschaftlichen Maßstäben.[102] Als Protagonist der Technikkritik wird oftmals Helmut Schelsky angeführt,[103] der in den 1960er und 1970er Jahren einen „technischen Staat" entstehen sieht, der nicht mehr durch tradierte und transformierte Werte und Normen bestimmt sei, sondern allein durch die „Sachgesetzlichkeit" der wissenschaftlichen Rationalität. Damit verbunden ist eine massive Einschränkung der menschlichen Handlungsmöglichkeiten, die nach Schelsky in der „wissenschaftlich technischen Zivilisation" zugunsten der Wissenschaft und Technik unterliegenden Logik verschwinden würde. Die individuelle Entfremdung von Wissenschaft und Technik,[104] wie sie Schelsky zu beobachten glaubte, ging einher mit einer „Tendenz zu einer Minimierung der politischen Entscheidungen im Staate bei ständiger Kompetenzerweiterung des Staates" (Schelsky 1979: 471). Parallel zur ‚konservativen' Kritik an der Verwissenschaftlichung und Technisierung der Gesellschaft, etablierte sich eine ‚linke' Vorstellung von „einer eisernen und unzerbrechlichen Koalition" (Stehr 2003: 146) zwischen technischer Rationalität und Herrschaft in entwickelten Gesellschaften, wie sie u.a. Herbert Marcuse vertrat. Marcuse und Schelsky teilten ihre Befürchtungen und Warnungen vor Wissenschaft und Technik, geeint wurde ihre Kritik in der ‚Wertlosigkeit' der szientistischen Gesellschaften, in der subjektive Konzeptionen des ‚Guten', ‚Schönen', ‚Wahren' etc. zugunsten objektivierbarer Sachverhalte abgewertet würden: „Die Ideen werden zu bloßen Idealen, und ihr konkreter, kritischer Inhalt verflüchtigt sich in die ethische oder metaphysische Atmosphäre" (Marcuse 2004: 163). Mit der zunehmenden Macht wissenschaftlichen Wissens steigerte sich die Gestaltungs- und Deutungsmacht der Wissenschaften gegenüber individuellen und kollektiven Handlungsformen, die als subjektiv, esoterisch, interessengeprägt oder schlimmstenfalls als ideologisch verbrämt deklassifiziert werden.[105] Als alles durchdringendes Handlungsprinzip setzte sich eine „systematische und kontrollierte Reflexion" durch, die „alle Handlungsorientierungen, Normen, Werte, die vormals fraglos tradiert wurden, der *Reflexion* zugänglich und auf den Fortgang der Wissensproduktion beziehbar" (Weingart 2001: 17) machte. Die Durchsetzung und Generalisierung einer umfassenden Reflexion in allen Teilbereichen der Gesellschaft führt demnach zu einer Ausweitung der reflexiven Mechanismen, insbesondere der ‚Expertise'. Folgt man Weingart weiter, so werden Erfahrungen in der modernen Gesellschaft nicht durch passive Samm-

102 Vgl. Weingart 2001: 18ff.
103 Vgl. u.a. Maasen 1999; Weingart 2001, 2003; Stehr 2003.
104 Vgl. dazu Rammert 1999: 1605f.
105 Vgl. Stehr 2003: 143.

lung angehäuft, sondern „prospektiv durch ‚forschendes' Verhalten gesucht und in Gestalt systematischer Variationen gewählt und reflektiert" (ebd.). Jedoch endet die Beschreibung der „Verwissenschaftlichung der Gesellschaft" nicht in der Verabsolutierung des wissenschaftlichen Wissens oder seiner Objektivitätsansprüche. Auch innerhalb des Diskurses der Wissensgesellschaft verschiebt sich die Reflexion der Bedeutung der Wissenschaften von einer affirmativen Position hin zur Würdigung nicht nur außerwissenschaftlichen Wissens, sondern führt auch zur kritischen Befragung der Wissensproduktion selbst. Konnte sich die neuzeitliche Wissenschaft in der Herstellung von Wissen noch von anderen Formen der Wissensproduktion abgrenzen,[106] wird in der Gegenwart vermehrt ein „scharfer gesellschaftlicher Disput um Reichweiten und Zuständigkeiten des wissenschaftlichen Wissens bzw. des wissenschaftlichen Verstandes" (Mittelstraß 2001: 7) ausgemacht, der sowohl die Formen des Wissens selbst als auch die Differenzierung in Experten und Laien zur Disposition stellt. Mit den Annahmen neuerer Wissenschaftstheorien, die auf den performativen Charakter bei der Wissenserzeugung verweisen, wird der bis dato gültige Anspruch auf ‚Wahrheit' schwierig. Wissen als performativer Akt verstanden, akzentuiert vielmehr den Prozess der Herstellung von Wissen als Kopplung sprachlicher und nichtsprachlicher Handlungen: „There are many appropriate ascriptions of ‚knowing' within the multifarious practices of assessing, attributing, relying upon, or contesting understanding and justification, but there is no *nature* of knowledge underlying these ascriptions" (Rouse 2002: 179, Hervorh. i. O.).

In Bezug auf diesen *performativ turn* in der Wissenschaftsforschung wird keineswegs die besondere Erklärungskraft wissenschaftlichen Wissens in Frage gestellt, sondern ausschließlich darauf verwiesen, dass es auch weitere Arten der Wissenserzeugung gibt. Verbunden damit ist der Versuch, jene hierarchische Ordnung aufzubrechen, die im Verlauf der Modernisierung sich als souveräne und autoritäre Ordnung etablieren konnte, in der allein ein wissenschaftliches Wissen und die es erzeugenden wissenschaftlichen Experten den Anspruch auf ‚Wahrheit' erheben könnten. Diese Wissensordnung,[107] die die Produktion, die Verbreitung oder die Verwerfung spezifischer Wissensinhalte reguliert, wird zunehmend als Paradoxie beschrieben, denn eben diese Ordnung, die dem wissenschaftlichen Experten eine prädestinierte Rolle in der Sicherung von Legitimitätsansprüchen von Wissen zusicherte, wird in den Konzepten der „Wissensgesellschaft" mehr als *Element der Stagnation* und der *Unsicherheit* begriffen denn der Glaubwürdigkeit und des Vertrauens. Besonders an den strittigen Fragen

106 Vgl. Gieryn 1995, 1999.
107 Vgl. Weingart 2003: 139.

zu medizinischen Verfahren, zu Fragen der Energiegewinnung oder der Manipulation von Nahrungsmitteln zeigt sich, dass die hier auftretende Diskussion um ‚Wahrheitsansprüche' sich nicht zugunsten der wissenschaftlichen Experten entschieden hat, sondern neben der Pluralisierung von unterschiedlichen wissenschaftlichen Expertisen das Erfahrungs- oder Alltagswissen der Laien an mehr Bedeutung gewinnt und explizit bei strittigen Fragen von einer (real-) politischen Seite her eingefordert wird. Begründet wird die Aufwertung des Laienwissens recht unterschiedlich, es eint jedoch die Überzeugung, dass die lokalen Erfahrungen der „Experten des Alltags" (Klaus Hörning) bei strittigen Fragen, die einen besonders starken Einfluss auf die Alltagswelt haben werden, legitimerweise die Art und Weise von Entscheidungsprozessen umgestellt werden müsse. Für das wissenschaftliche Wissen und seine anwendungsbezogenen Technologien ist dies eine recht junge Sichtweise, beispielsweise wurden die rechtlichen Regelungen zum Transplantationsmedizingesetz erst im Juli 1997 ausschließlich unter Einbezug von sich selbst als kompetent erachtenden Akteuren erarbeitet.[108]

Der viel beschworene Verlust der Autorität der wissenschaftlichen Experten, Mittelstraß nennt es die „Krise des Wissens", wird nicht allein auf den Niedergang der „moralischen Ökonomien" (Lorraine Daston) zurückgeführt, unter die mit Robert K. Merton die Kriterien Uneigennützigkeit oder Wahrhaftigkeit fassen ließen.[109] Das wissenschaftliche Wissen gilt längst nicht mehr als einheitliche Instanz, sondern unterliegt einer zunehmenden Pluralisierung durch teils konträr gegeneinander stehender wissenschaftlicher Expertisen.[110] Weingart (2001) kennzeichnet diese Entwicklung als weitere Paradoxie der Wissensgesellschaft. Wissenschaftliche Beratung in Form von Expertise sei zu einem zentralen Merkmal des politischen Apparates geworden. Der Anspruch politischer Entscheidung, frei von einer illegitimen Beeinflussung nur auf Grund des eigenen Gewissens zu handeln, sei dem Modus einer „Verwissenschaftlichung der Politik" gewichen. Wissenschaftliche Expertise, so die Wendung in der Weingartschen Argumentation, sei ein Ausdruck für die „Demokratisierung des Expertenwissens" (Weingart 2001: 131), da im Prinzip allen gesellschaftlichen Gruppen der Zugriff auf Expertise möglich sei. Unabhängig von der Machtposition oder institutionellen Verankerung könne jeder Akteur der Wissensgesellschaft zur Artikulierung seiner Interessen auf eine wissenschaftliche Fundierung zurückgreifen. Jede parteipolitische Position weist gegenwärtig eine Reihe von wissenschaftlichen Gutachtern auf, deren wissenschaftliche Reputation kaum in Abrede gestellt wird. Soziale Bewe-

108 Vgl. Junge 2001.
109 Vgl. Merton 1972.
110 Vgl. u.a. Wolf 2002.

gungen oder Bürgerinitiativen gegen technologische Anlagen und Verfahren argumentieren mit Expertisen, so ist beispielsweise die Tobin-Steuer-Kampagne der globalisierungskritischen Organisation Attac auf makroökonomischen Expertisen begründet.

Aus dem Mehr an wissenschaftlichem Expertenwissen folge jedoch nicht eine erhöhte Sicherheit im politischen Handeln, vielmehr konkurrieren die verschiedenen Expertisen untereinander. Die politische Entscheidung aufgrund von Expertenwissen gerät zur Gratwanderung, denn wegen der Pluralität des Wissens kann nicht davon ausgegangen werden, dass Entscheidungen „rationaler, eindeutiger, konsensueller und mit größerer Sicherheit getroffen werden können" (ebd.). Jedoch wird dieser paradoxe Zustand nicht aufgelöst: Noch immer suchen politische Entscheidungsträger nach der Autorität wissenschaftlicher Expertise, mit der Konsequenz des Verlustes der autoritativen Kraft des Expertenwissens, das nunmehr als politisches und damit parteiliches Wissen angesehen wird.[111]

Mit dem Konzept des „sozial robusten Wissens" (Helga Nowotny u.a.) wurde in jüngster Zeit ein sowohl wissenschaftstheoretisches Konzept vorgelegt, das auf die beschriebenen Paradoxien reagiert, als auch eine normative Prämisse hinsichtlich der Beteiligung einer nichtwissenschaftlichen Öffentlichkeit zu begründen sucht. Der Anspruch auf die Absolutheit und Autonomie der Wissenschaft ist für Nowotny angesichts der Kontroversität von Expertisen nicht mehr haltbar. Das traditionelle ‚boundary work', also die permanente Grenzziehung der Wissenschaften hin zur Öffentlichkeit, habe sich aufgrund der „Kontextualität" von Wissen, der Eingriffstiefe und der Produktion von wissenschaftlichem Wissen aus den Ansprüchen des Gesellschaftlichen heraus hin zu einer dialogischen Form entwickelt: „Die Wissenschaft hat immer in dem Sinn zur Gesellschaft ‚gesprochen', dass sie kontinuierlich neue Wege für die begriffliche Fassung der physischen und bis zu einem bestimmten Ausmaß auch der sozialen Welt zur Verfügung gestellt hat. [...] Heute ‚antwortet' die Gesellschaft der Wissenschaft, zumindest in den entwickelten Ländern. Die Wissenschaft ‚hört jetzt zu', teilweise, weil die Grenzlinien, die Wissenschaft und Gesellschaft trennen, durchlässiger werden" (Nowotny 2006: 27).

Nowotnys Annahmen implizieren eine wechselseitige Akzeptanz, die die ehemals hierarchische Beziehung und die bislang bestehenden epistemologischen Grenzen in eine gleichberechtigte Partnerschaft auflöse. *Sozial robust* werde ein Wissen immer dann, wenn es für eine breitere Skala gesellschaftlicher Implikationen aufnahmefähig sei und nicht nur der Kontrolle bzw. den Einflüssen wissenschaftlicher Expertendiskurse unterliege. Diese Forderung beruht auf der Feststellung, dass Wissenschaft sich als

111 Vgl. ebenfalls Nowotny et al. 2004a: 267-284; Willke 2002: 261ff.

soziale Institution aus einer selbstverordneten Isolation löst und in viele Bereiche der Gesellschaft diffundiert: „Science, in particular, during the last hundred years has not only exhibited exponential growth but also has moved from the periphery to the centre of the social, economic and political life of most advanced societies“ (Gibbons, Wittrock 1985: xi).

Das Wechselverhältnis zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit offenbart sich in den Verhandlungen über Probleme und Lösungen, die nicht mehr ausschließlich in ihren „früheren institutionellen Domänen in Regierung, Industrie und Universitäten“ geführt werden, sondern nun in der *Agora* zur Disposition stehen. Die Agora ist der ‚Ort‘, „wo gesellschaftlich robustes Wissen ständig überprüft wird, während es noch robuster wird. Weder Staat noch Markt, weder ganz und gar abgeschirmt noch ganz und gar öffentlich, ist die Agora der Raum, in dem gesellschaftliche und wissenschaftliche Probleme eingegrenzt und definiert werden, und wo darüber diskutiert wird, was als ‚Lösung‘ akzeptiert wird“ (Nowotny 2006: 39).

In diesem Sinne stellt das Verfahren der Bürgerkonferenz als Ort, der weder völlig öffentlich noch absolut geschlossen ist, jene *Agora* dar, in dem durch bspw. die biomedizinische Wissenschaft aufgeworfenen Kontroversen jenseits geschlossener bürokratischer Regulierungen verhandelt werden könnte.[112] Diese Auffassung verspricht ebenfalls eine Verabschiedung von Geschlossenheit und Unzugänglichkeit, denn die Agora wird von „breiten politisch-kulturellen Bewegungen, die antagonistische Interaktionsformen verkörpern“ (Nowotny et al. 2004: 36), bewohnt. Der Staat werde dadurch, wie es auch der Wirtschaft widerfahren sei, zu einer „Institution der Überschreitung“ (ebd.), die von unterschiedlichen Akteuren, zum Beispiel sozialen Bewegungen oder auch den individuellen Interessen „von Konsumenten und Staatsbürgern“, durchdrungen sei.

Nach den spektakulären Experimenten der Klonierung oder Unfällen wie Tschernobyl wird der Öffentlichkeit ein stärker werdendes Bewusstsein dafür attestiert, dass Forschung direkt das öffentliche Interesse betrifft und eine hohe Interventionstiefe für die Alltagswelt aufweise. Damit verbunden ist der Wunsch, stärker Einfluss auf Forschung zu nehmen, um deren *soziale Verantwortlichkeit* sicherzustellen. Dies wirkt laut Gibbons et al. (1994) in mehrerer Hinsicht auf Forschung ein: Zum einen werden verstärkt Themenbereiche wissenschaftlich erforscht, die im Zentrum der öffentlichen Debatte stehen. Zum anderen versuchen Interessengruppen direkt auf Forschung einzuwirken. Und nicht zuletzt reflektiert die Zusammensetzung der wissenschaftlichen Gruppen den Ruf nach sozialer Verantwortung durch Integration von bezüglich dieser Themen sensibilisierten Wissenschaftlern. Das erhöhte Bewusstsein über Auswirkungen von Wis-

112 Vgl. Nowotny et al. 2004a: 35.

senschaft schlägt sich daneben auch in gesteigerter Aufmerksamkeit der forschenden Personen nieder: *Reflexiv* evaluieren diese die normativen und ethischen Konsequenzen ihres Handelns.

6.5 Zusammenfassung

Unsicheres und kontroverses Wissen, Vielfalt von Expertisen, Parallelität von wissenschaftlichen Diskursen mit bestimmten Wahrheitsansprüchen; diese Befunde werden zur Kennzeichnung der *Legitimationskrise von Wissenschaft* herangezogen. Diese ‚Problematisierung' wird damit begründet, dass wissenschaftliche Expertise von der Politik zur Legitimierung regulatorischer Entscheidungen verstärkt nachgefragt wird, wissenschaftliches Wissen aber in vielen dieser Gebieten als behelfsmäßig, unsicher und unvollständig beschrieben wird. Die Konkurrenz spezifischer Wissensarten, die Auseinandersetzungen zwischen Experten und Gegenexperten, führe zu einer Politisierung wissenschaftlichen Wissens (Peter Weingart), die einen Glaubwürdigkeitsverlust der wissenschaftlichen Experten wie auch der sich auf wissenschaftliches Wissen berufenden politischen Akteure in der Öffentlichkeit nach sich zöge.[113]

In diesem Sinne wird die Wissensgesellschaft als Gesellschaftsform problematisiert, die einer „Neuen Unübersichtlichkeit" unterliegt: Sie entsteht unter dem Horizont eines postmodernen Denkens, das durch Pluralität und Kontingenz gekennzeichnet ist. Die Wissensgesellschaft ist in einem „Zeitalter der Ungewißheit" (Nowotny et al. 2004a) angesiedelt und muss sich mit den Ansprüchen von Wissensbereiche auseinandersetzen, die allesamt nicht nur auf Wahrhaftigkeit abzielen, sondern um Vertrauen werben. Objekt des Vertrauens ist dabei nicht der Wissenschaftler oder der Experte, sondern das imaginierte Individuum einer außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit, der Laie.

Die Wissensgesellschaft steht ständig unter Druck einer aus den Fugen geratenden Ordnung aufgrund der oben skizzierten Schwierigkeiten von Pluralität der Expertisen, der gleichzeitigen Produktion von Heilsversprechen und apokalyptischen Bedrohungsszenarien. Das einerseits benötigte und andererseits verlorene Vertrauen in die zukunftsweisende Richtung der Wissensproduktionen verweist auf die Notwendigkeit, ein sozial robustes und legitimierendes Wissen herzustellen, um nicht angesichts der „Zerbrechlichkeit moderner Gesellschaften" (Nico Stehr) die soziale Ordnung zu gefährden. Die Wissensgesellschaft wird als eine ‚gefährdete' Ordnung beschrieben, die von der Kontingenz des Wissens und der Kon-

113 Vgl. Nowotny 1999: 22f.

tingenz der sozialen Beziehungen geprägt ist. In beiden Unentschiedenheiten wird ein Potential zu ‚Freiheit' gesehen, wenn auch zu einer ‚riskanten Freiheit' (Ulrich Beck). So verspricht der Diskurs um die Wissensgesellschaft ein Anwachsen der Möglichkeiten, „sich vom Druck der Institutionen und großer gesellschaftlicher Kollektive zu befreien" (Stehr 2000: 315), jedoch würden neue Formen der sozialen Ungleichheit institutionalisiert werden, mit dem Unterschied, dass diese auf Wissen basieren würden. Allerdings rekapituliert Stehr anscheinend auf ein wissenschaftliches Wissen, denn Hierarchiebildung unter verschiedenen Wissensarten und die damit verbundene Konstitution von Ungleichheit ist keine Erscheinung der Gegenwart, wie an der dogmatischen Kraft religiösen Wissens abzulesen ist. Trotzdem bleibt die ‚Gefahr' von unkontrolliert und unkanalisiert weiter wuchernden Diskursen, die den Platz der autoritären Instanz wissenschaftlichen Wissens einnehmen könnten. Um diese ‚Gefahr' für die soziale Ordnung zu bannen, problematisiert der Diskurs der Wissensgesellschaft ein konträres Verhältnis zwischen wissenschaftlichem Wissen, den daraus erwachsenen anwendungsbezogenen Technologien und der Spezifik des Laienwissens. Die ‚Problematisierung' einer Krise auf der epistemologischen Ebene, der „Krise des Wissens" zieht einen Lösungsvorschlag nach sich, der sich dem Problem der Pluralität des Wissens, den nicht intendierten Folgen anwendungsbezogenen Wissens und des Autoritätsverlustes der wissenschaftlichen Expertise widmet, denn „das Problem wird immer die Lösung finden, die es verdient: abhängig davon, wie man es stellt, unter welchen Bedingungen man es als Problem bestimmt und welche Mittel und Begriffe zu seiner Formulierung zur Verfügung stehen" (Deleuze 1989: 27).

Die Aufwertung des Laienwissens ist dementsprechend der Formulierung einer „Krise des Wissens" immanent. Die Art und Weise, wie die Wissensgesellschaft konzipiert wird, setzt diejenigen Bedingungen fest, „unter denen mögliche Antworten gegeben werden können; sie definiert die Elemente, die das konstituieren werden, worauf die verschiedenen Lösungen sich zu antworten bemühen" (Foucault [342] 2005: 733).

Die sich hieraus ergebende Konzeption einer *postmodernen Wissensgesellschaft* stellt unmittelbar das Problem der Ordnung und der Regierbarkeit von Kontingenz dar. Und das auf doppeltem Boden, denn wie kann Wissenschaft sich Kohärenz verleihen und wie kann mit Unsicherheit erzeugenden Wissen regiert werden? Eine Antwort ist die Aufladung der Wissenschaft mit einem *utopischen Gehalt*, der Rückbezug und die Reformulierung der ‚großen Erzählungen', die dem Projekt Wissenschaft, „Zusammenhang und Bedeutung geben, indem sie vereinheitlichende und universalisierende ‚Storys' über die Ursprünge des physikalischen Universums, des Lebens allgemein, des menschlichen Lebens und der gesellschaftlichen Welt erzählten" (Nowotny et al. 2004a: 237f.). Die Gefahr

dieses Selbstverständnisses der Wissenschaften jedoch liegt in einem verstärkten ‚boundary work' der Wissenschaften, die zunehmend den Abstand zum Alltagsverständnis der Laien verlieren. Auf der Seite der Laien bleibt das Unsicherheit generierende Nicht-Wissen zurück, resultierend aus der Frage: „Was bedeutet das für mich beziehungsweise für uns?" (ebd.: 239). Diese weitere Paradoxie ist durch die Rückkehr des Nicht-Wissens gekennzeichnet, denn die Wissensgesellschaft, so die Diagnose, sei nicht nur durch eine kontinuierliche Zunahme von Wissen, Wissenstechnologien, Wissensarbeit oder wissensbasierten Organisationen gekennzeichnet. Das Nicht-Wissen, das mit der zunehmenden Invalidität wissenschaftlichen Wissens einhergeht, wird als eine „prinzipiell nicht hintergehbare Ungewissheit" (Willke 2002: 11) benannt. Diese Zunahme von Nicht-Wissen gleich Ungewissheit, so Stehr, gehe mit einer „größeren Unsicherheit, Zerbrechlichkeit und Kontingenz" einher: „Das Wachstum des wissenschaftlichen Wissens und seine zunehmende gesellschaftliche Verbreitung produziert auch größere Unsicherheit, Zerbrechlichkeit und Kontingenz" (Stehr 1996, o.S.).

Die These von einer drohenden ‚Unregierbarkeit' der Wissensgesellschaft, beruhend auf der potentiellen Ausweitung der sozialen Handlungsmöglichkeiten und dem Zerfall der epistemischen Autoritäten, spielt auf die eingangs erwähnten Transformationsprozesse moderner Staatlichkeit an: Dem Diskurs um die Wissensgesellschaft ist trotz seiner Vielfältigkeit der Gedanke eigen, dass mit dem Verlust der epistemischen Souveränität aufgrund der wissensbasierenden (Real)Politik ebenso die Legitimität des Politischen abhanden komme. So ist es nicht verwunderlich, dass neben der Krisensymptomatik ein *aktives*, den Anforderungen Wissensgesellschaft entsprechendes Subjekt angerufen wird. Denn einerseits geht es um eine Überwachung, Disziplinierung und Kontrolle des in der Wissensgesellschaft produzierten Wissens und Nicht-Wissens und andererseits um die Abschöpfung der Ressourcen eines durch die Postmoderne zur Autonomie *verurteilten* Subjekts. Die disziplinierenden Elemente werden in der Wissensgesellschaft keineswegs obsolet, sondern mit der neoliberalen Regierungskunst gekoppelt, die sich auf der Ebene der individuellen Handlungen durch die Aktivierung von selbstdisziplinierenden und selbststeuernden Mechanismen auszeichnet. Damit ist der zweite Kerngedanke des Diskurses um die Wissensgesellschaft angesprochen, der handlungsleitende Potentiale ausweist. Teilhabe und Mitbestimmung in der Wissensgesellschaft erfordern nicht nur das Wohlwollen des Individuums, den ‚aktiven Bürger', sondern ebenso den ‚gebildeten Bürger', der die Konsequenzen wissenschaftlichen Wissens ‚rational' beurteilen kann und der fähig ist, die demokratischen Spielregeln zur Findung von konsensuellen Ergebnissen bei Kontroversen zu befolgen.

Verbunden mit dieser Neuformulierung des Verhältnisses von Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit, um diese Schlagwörter aus dem Wissensgesellschaftsdiskurses zu verwenden, ist unter einer neoliberalen Gouvernementalität eine neue „Sichtbarkeit" (Holland-Cunz 2005) von wissenschaftlichen Experten und außerwissenschaftlichen Laien. Erstere unterliegen einer zunehmenden Aufmerksamkeit der *Regierungskunst*, die die ursprüngliche Trennung von Wissenschaft und (Real)Politik zugunsten der breit geführten Diskussion über und Reglementierung von wissenschaftlichen Wissens aufgibt. So spricht die Einrichtung einer „ganze[n] Serie von Überwachungstechniken" (GG I: 22) wie Peer-Review-Verfahren, Evaluationskonzepten, Prüf-den-Prof-Programmen an Universitäten oder Ethik-Kommissionen zu medizinischen Versuchen für die Aufhebung der ehemals liberalen Trennung von Wissenschaft und Politik. Das Laienpublikum nun, welches sich durch eine spezifische ‚Ferne' zum wissenschaftlichen Wissen auszeichnete, andererseits jedoch als Konsumenten, Nutzer, Betroffene massiv Wissenschaft und Technik ausgesetzt ist, erfährt eine Würdigung hinsichtlich ihrer individuellen ‚Expertise' in Form der *Meinung über etwas*. Das sogenannte Laienwissen erscheint im Diskurs der Wissensgesellschaft einerseits als Voraussetzung für die Konstruktion ‚sozial robusten Wissens', andererseits immer auch als *defizitär*. Verbessert und ausgeschöpft werden sollen durch die Konzeption des ‚Lebenslangen Lernens' nicht nur die individuellen Potentiale, Fähigkeiten und Möglichkeiten. Gleichermaßen ist der individuelle Wissenserwerb und die Beteilung an den Erfordernissen der Wissensgesellschaft Vorraussetzung für den Bestand der sozialen Ordnung, die im Diskurs der Wissensgesellschaft, besonders in der damit verbundenen (real)politischen Pragmatik und Zukunftsentwürfen als unausweichlich erscheint bzw. schon als Gegenwart begriffen wird. Die hier von der Wissensgesellschaft entworfene Subjektform entspricht jenem ‚unternehmerischen Selbst', dass sich selber ‚führt' und in seinem Erfolg oder seinem Scheitern innerhalb der Welt ganz auf sich zurückgeworfen ist. Die Konzeption der Wissensgesellschaft fördert die Vorstellung des individuellen Lebens als ständigen Wettbewerb. Das Individuum hat sich selbst als ‚Ressource' zu begreifen, die nicht nur effektiv ausgeschöpft werden muss, sondern das auch die individuellen Fähigkeiten permanent optimiert. Damit ist jene *hegemoniale Subjektivierungsweise* umrissen, die Foucault als Ausdruck der neoliberalen Gouvernementalität zeigt, die er u.a. am Beispiel der Errichtung der ‚sozialen Marktwirtschaft' in Deutschland festmacht.

In der Konzeption der modernen Wissensgesellschaft ist der Ruf nach *Partizipation* maßgebend. Der *Bürger* soll *direkt* an die Wissenschaften angebunden sein, sei es durch deliberative Verfahren der partizipativen Technologiefolgeabschätzung oder eine verstärkte mediale Wissenschaftskommunikation über Wissenschaftssendungen, Ausstellungen und Museen

etc. Weiterhin sollen andere Wissensformen in den Prozess der Verhandlungen über wissenschaftliches Wissen zu Gehör kommen. Einbezogen werden soll sogenanntes lokales Wissen von unterschiedlichen Gruppen einer außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit. Schlussendlich wird mit der Wissensgesellschaft die Forderung nach Stärkung demokratischer Teilhabe erhoben. Dieser Schritt soll mit der Aufnahme demokratischer Grundsätze über das Stakeholder-Prinzip hinaus eingelöst werden. *Partizipation* erscheint dabei eine Notwendigkeit in die Wissensgesellschaft: eine Reaktion auf das Erfordernis, das *Unentscheidbare entscheiden* zu müssen.

Im folgenden Kapitel wird der Ansatz einer ‚Genealogie' der gegenwärtigen Partizipation verfolgt. Hier stellen sich nicht nur Fragen nach der Legitimierung der Forderung nach mehr Bürgerbeteiligung innerhalb der Technologiefolgeabschätzung, sondern es werden die Diskurse verfolgt, innerhalb derer sich die spezifischen ‚Problematisierungen' konstituieren, die als Lösungsweg aus den erschaffenen *Krisen* die Befähigung des mündigen Bürgers vorzeichnen. Deutlich soll dabei werden, dass der Diskurs um die Wissensgesellschaft mit seinen Forderungen nach Demokratisierung nicht als monolithischer Prozess zu denken ist, sondern dass er Ausdruck eines spezifischen Verständnisses der gegenwärtigen sozialen Verhältnisse und eines sozialen Wandels ist, innerhalb dessen aktive Subjekte der Teilhabe erzeugt werden und Regierungsziele über die Konstituierung eines sich selbst regierenden Subjekts verfolgt werden.

7 Partizipation als Programm der Wissensgesellschaft

Das Bild des *mündigen Bürgers* beherrscht seit einiger Zeit einen gesamtgesellschaftlichen Diskurs, der von der notwendigen Erweiterung der Handlungskapazitäten aller gesellschaftlichen Akteure ausgeht und diese einfordert. Der Hintergrund ist der Rückbau des Sozialstaates und die vielfach geforderte Stärkung eigenverantwortlicher Potentiale. Im Bereich der sozialen Sicherung ist vielfach von dem Rückzug des Sozialstaates u.a. aufgrund des Vordringens neoliberalen Denkens in alle Handlungszusammenhänge der Gesellschaft die Rede, deren besonderes Merkmal es ist, dass sie unabhängig des politischen Lagers vorgetragen wird.[1] Durch die Transformation des ehemals nach innen gerichteten Wohlfahrtsstaates hin zu dem global orientierten „Wettbewerbsstaat“ (Hirsch 1995) erreichen auch die Kritiken und Angriffe auf den Sozialstaat eine neue Qualität, denn jener würde in der Gegenwart ‚totalitäre‘ Züge annehmen und die Freiheit des Einzelnen beschneiden: „[D]er unter dem Deckmantel von Gerechtigkeit und Gleichberechtigung permanent verstärkte Besteuerungs- und Abgabendruck führt in letzter Konsequenz zur Entmündigung des Bürgers hinsichtlich seiner individuellen, persönlichen Lebens-, Zukunfts- und Altersgestaltung, ja mehr noch: Der Staat nimmt den Bürger gar in Sippenhaft, auf daß sich Freiheit ja nicht vererbe“ (Dierkes; Zimmermann 1996: 276f.).

Die hier vorgetragene Beurteilung moderner Staatlichkeit, wie sie unter dem Begriff Neoliberalismus gefasst wird, sieht sich durch eine Kritik an der *Partizipationsferne* der westdeutschen Demokratie ergänzt, die den Staat als autoritären Sachverwalter weltweiter ökonomischer Interessen

1 Vgl. Butterwegge et al. 1998.

begreift. Dadurch würde der soziale Zusammenhalt gefährdet. Nicht nur der Kommunitarismus, auch andere politische Strömungen versuchen die individuelle Autonomie des Einzelnen mit der sozialen Verpflichtung gegenüber seinen Mitmenschen zu vereinen.. Allen gemein ist die Forderung nach mehr Partizipation des Bürgers. Bürgerschaftliches Engagement,[2] so der gebräuchliche Ausdruck, wird gegen jene Strömungen gestellt, die allein in den marktwirtschaftlichen Prinzipien, der rechtsstaatlichen Ordnung oder der Professionalität eines administrativen Politikverständnisses die einzigen Gestaltungsprinzipien der Gesellschaft sehen. So wird besonders für die Sozialpolitik die aktive Beteiligung eingefordert, von der es aus überwiegend neokonservativer Richtung heißt, sie sei nicht mehr finanzierbar und behindere in der staatlichen Orientierung der sozialen Sicherung den wirtschaftlichen Aufschwung. Eigenverantwortliche Vorsorge, nachbarschaftliche Hilfe oder die Stärkung traditioneller familiärer Beziehungen werden als jene Mittel angesehen, ein gesellschaftliches Miteinander unabhängig der staatlichen Unterstützung zu organisieren. Anstatt der staatlichen „administrativen Solidarität" soll eine erfahrene wie praktisch gelebte Solidarität die Alternative zu den Ansprüchen gegenüber dem Staat bilden, beruhend auf den zu stärkenden Formen von Bürgersinn und Bürgertugend. Auch andere Gruppen, die keinem konservativen Politik- und Weltbild folgen, sprechen sich für die Stärkung demokratischer Potentiale über Formen der Beteiligung aus. Dabei ist ein weitläufiger Gebrauch vom Begriff der Partizipation zu beobachten. Das Spektrum reicht von der Beteiligung an politischen Ämtern über die Mitwirkung in Vereinen, Ehrenämtern bis hin zum alltäglichen *Einmischen* unter dem Stichwort Zivilcourage. ‚Sich-Einmischen' und ‚Sich-Engagieren' sind Forderungen, die sich nicht auf eine bestimmte politische Strömung reduzieren lassen.

Ein Phänomen der Gegenwart, welches mit der vorliegenden Arbeit eingeholt werden soll, ist die Feststellung, dass die politische Partizipation, die Forderung nach einer Beteiligung der Bürger bei gesellschaftspolitisch hochbrisanten Fragestellungen, wie sie im Zusammenhang mit der Hochleistungsmedizin aufgeworfen werden, parteipolitisch übergreifend ist und sich auch sonstigen religiösen und weltanschaulichen Verdichtungen verschließt. Im Bereich der rassistischen oder sexuellen Diskriminierung und des sozialen Ausschlusses von Personen und Bevölkerungsgruppen hat die Forderung nach mehr Mitsprache und Beteiligung aus gutem Grund Tradi-

2 Definiert wird das bürgerschaftliche Engagement als eine Reihe verschiedener Formen der „‚Aktivbürgerschaft', unter denen Anteilnahme am Gemeinwesen unter Beweis gestellt werden kann" (EK-BE 2002: 9). Darunter werden neben Spenden, Stiften und spontanes Engagieren auch die Mitgliedschaft in Elternbeiräten, Fördervereinen oder die Partizipation auf gemeindepolitischer Ebene gefasst.

tion. Der Begriff der Staatsbürgerschaft wird hier vermehrt in Anspruch genommen, um auf die Gleichstellung qua Rechtsprechung zu verweisen. *Homo-Ehe* oder *Gleichstellungsgesetz* wurden einerseits als Anerkennung und Demokratisierung begrüßt, andererseits aber auch als ideologisches Konzept angegriffen.[3] Demnach implizieren Gleichstellung, Entkriminalisierung oder die sonstige Gewährung von Teilhabe, die als Staatsbürgerschaft (*Citizenship*) gefasst wird, zwar Freiheitsgewinne und Emanzipation, gehen jedoch mit neuen Disziplinierungen und einer Neuformulierung des Sozialen einher, wie Genschel am Beispiel der Sexualität zeigt:

> Eine Unterscheidung in illegales und unmoralisches Verhalten, vor dem die als heterosexuell definierte Öffentlichkeit zu schützen sei, erlaubte es, die Hindernisse einer erfolgreichen Vermarktung von Sexualität aus dem Weg zu räumen, ohne an den Grundfesten der gesellschaftlichen Ordnung zu rütteln. Der Staat bzw. die Rechtssprechung übernahm hierbei die Aufgabe, entsprechend spezialisierter Märkte als semiprivate Räume zu garantieren. Die Ausweitung sexueller Subkulturen ist demnach auch nicht als ein Mehr an Optionen zu verstehen, denn zum einen reduzieren sich die Bedürfnisse sexueller Minderheiten auf deren Definition und Realisierung durch den Markt. Zum anderen materialisieren sich die immer schon vorhandenen ungleichen Differenzierungen weiter, insofern weitere Parameter der Macht ungleiche Zugangsbedingungen festschreiben (Genschel 2000: 83).

Diese etwas ausführlichere Dokumentation der *Ambivalenz von Partizipation*, nämlich einerseits die Auffassung einer dadurch ermöglichten Erweiterung von politischen/privaten Handlungsspielräumen und andererseits die Erkenntnis einer Regulierung und Disziplinierung von sozialen Beziehungen soll folgende Perspektive deutlich machen: Die breiten Forderungen nach Partizipation in den unterschiedlichen Bereichen sind nicht nur hinsichtlich ihrer emanzipatorischen Effekte zu befragen, sondern ebenso ist zu analysieren, inwiefern der Diskurs um Partizipation eine „Scharnierfunktion“ (Lemke 1997: 31) besitzt, über den spezifische Themen in einen Alltagsdiskurs aufgestellt werden.

Partizipation wird sowohl als ‚unabwendbare Notwendigkeit‘ als auch als Zugewinn an individueller Freiheit gesehen, die nun nicht mehr dem Allgemeinwohl gegenübersteht. Hier scheint sich die inhärente Schwierigkeit des Liberalismus von selbst zu erledigen, der sich trotz der Konzeptionen der ‚unsichtbaren Hand‘ oder der Bezüge zum ‚Bienenstaat‘ vor dem Problem eines ausufernden und gemeinschaftssprengenden Egoismus sah. Der Diskurs um Partizipation kann in der Terminologie Foucaults als Dispositiv charakterisiert werden: Er verschränkt spezifische Macht- und Wissenskonstellationen und ist mit gesellschaftlichen Praktiken verbun-

3 Vgl. Evans 2000.

den, die derzeit vermehrt als Praktiken der ‚Good Gouvernance' geführt werden. Dadurch werden kollektive und individuelle Bewusstseinsformen auf der Grundlage eines spezifischen Wissens einer Zeit strukturiert, welches sich in Diskursen niederschlägt bzw. von solchen erst hervorgebracht wird.[4]

Bislang zeigte sich eine deutliche Ambivalenz der Erwartungen, die an die Wissensgesellschaft gerichtet werden. Multipluralität, die Verschiebung von Definitionshoheiten und die Verabschiedung der epistemischen Autorität zugunsten einer Pluralität von Autoritäten umreißen den ‚zwiespältigen' Charakter einer ‚wissensbasierenden' Gesellschaft, die doch auf ein einheitliches Wissen angewiesen scheint. In dieser wird einerseits eine Verabschiedung strenger Hierarchien und die Möglichkeit einer stärkeren Demokratisierung prognostiziert, andererseits jedoch eine Zunahme konfligierender Auseinandersetzungen um Risikotechnologien, um die stärkere Ausrichtung an der Rationalität wissenschaftlichen Wissens oder um die Anforderungen der lebenslangen Bildung und erhöhter Flexibilitäts- und Mobilitätsanforderungen. Letztere betreffen insbesondere das wissenschaftliche Wissen, dessen Haltbarkeitszeit weitaus geringer ist als in der Vergangenheit. Wissenschaftliches Wissen wird wie gezeigt, vielfach als *kontrovers*, unbeständig, relational beschrieben und unterliegt ständiger Aushandlung. *Kontroverses Wissen* meint hier ein unsicheres und umstrittenes Wissen, welches zum Beispiel gültige ethische Normen zur Disposition stellt oder mit lebensweltlichen Grundannahmen bricht. Beobachtet man nun die Entwicklung wissenschaftlichen Wissens, so sticht ein Paradoxon heraus: Die Zunahme von *kontroversem* Wissen korreliert mit einem Anstieg von Problemen und Fragestellungen, die allein durch innerwissenschaftliche Diskussion nicht gelöst werden können. An diesem Punkt setzen partizipative Verfahren an, um die drohende ‚Nichtregierbarkeit' der Wissensgesellschaft zu umgehen.

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wie Partizipation zu dem ihr derzeit eingeräumten Stellenwert gelangen konnte. Welches sind die normativen Annahmen bei Forderungen nach mehr Bürgerbeteiligung? Damit verbunden ist ein Blick auf die ‚Problematisierungen' und Reformulierungen der Vorstellungen des sozialen wie (real)politischen Zusammenhaltes von Gesellschaften. Denn ohne weiteres impliziert der Vorgang der Partizipation eine Stärkung der Kultur demokratischer Mitbestimmung, jedoch bleibt die Frage offen, ob die bloße Beteilung und Informierung als wesentliche Aspekte des Demokratischen ausreichend sind oder ob durch die Verfahren der Partizipation, die in ihrem demokratischen Gehalt die klassischen Elemente der Toleranzeinübung, der Perspektivübernahme und Antizipation oder des Trainings von Konfliktaustragung

4 Vgl. Jäger 2001: 87.

beinhalten, eine Weise der Selbstführung eingeübt wird: nämlich die Herrichtung eines vertrauensvollen Subjekts, das durch die Erfahrung der Anerkennung seiner lebensweltlichen Perspektiven akzeptanz- und legitimationsgenerierend wirkt.

7.1 Die Geburt der Partizipation ...

7.1.1 ... aus der Krise des Wissens

Wie bislang dargelegt, beschränkt sich der Diskurs über die Wissensgesellschaft keineswegs nur auf die Beschreibung der Formen oder Inhalte von Wissen und deren Wandlungen, sondern beinhaltet ebenso normative Inhalte und handlungsorientierende Prämissen, die sich entweder aus der Beschreibung der Krisenhaftigkeit der Wissensgesellschaft bzw. deren ‚Unregierbarkeit'[5] oder aus dem entgegengesetzten Pol einer Emphatisierung wissenschaftlich-technischen Fortschritts speisen. In dieser Bandbreite ist die Forderung nach Demokratisierung der Wissensgesellschaft dem Diskurs um die Wissensgesellschaft immanent: Mehrheitlich wird auf die Notwendigkeit verwiesen, die Wissensgesellschaft von zu starken Regularien zu befreien bzw. die Exklusivität des Wissens aufzuweichen. Prägnant formuliert umfasst diese Deutung das Verhältnis zwischen eingeforderter wissenschaftlicher Forschungsfreiheit und der Infragestellung der autoritativen Macht wissenschaftlicher Diskurse. Die zwei konträren Richtungen in der makrosoziologischen Deutung des Phänomens Wissensgesellschaft lassen sich schnell ausmachen: Für die eine Position ist die breite Durchdringung aller gesellschaftlichen Bereiche mit wissenschaftlichem Wissen Beweis für die zunehmende Demokratisierung der Wissensgesellschaft, allerdings eher verstanden als Entideologisierung und Entsubjektivierung. Diese Ansicht von Wissensgesellschaft versteht selbige als Gesellschaft, in der ein wissenschaftliches Wissen und das damit verbundene methodologische Konzept von Objektivität und Rationalität als allgegenwärtige handlungsleitende Kategorien das politische Handeln bestimmen. In diesem Sinne wird die Wissensgesellschaft zur Gelehrtenrepublik stilisiert, allerdings nicht unter der Führung von Philosophen, sondern mit dem Heilsversprechen der modernen Naturwissenschaften und ihrem Prinzip der Unbestechlichkeit. Für die andere Position geht es umgekehrt um den Abbau der Exklusivität wissenschaftlicher Forschungen. Damit verbunden ist eine zunehmende Nähe und Entgrenzung von gesellschaftlichen Teilsystemen, wobei einige Stimmen davor warnen, die Durchdringung aller

5 Vgl. u.a. Mittelstraß 2001, Stehr 2003.

Lebensbereiche mit wissenschaftlichem Wissen nicht unbedingt als umstandslose Verwissenschaftlichung der Gesellschaft anzusehen.[6] Vielmehr werden die ehemaligen Grenzziehungen, die die soziale Distanz zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit bewahren, flexibler bzw. stehen weitaus stärker unter Beobachtung. So bleibt der „privilegierte epistemische Status" (Weingart 2001: 34) wissenschaftlichen Wissens zwar erhalten, jedoch sehen sich wissenschaftliche Akteure stärkeren Autoritäts-, Vertrauens- und Legitimationsverlusten gegenüber. Jürgen Mittelstraß spricht in diesem Zusammenhang von einer Krise der Wissenschaften hinsichtlich ihrer orientierungsgebenden Funktionen, wobei die Charakterisierung der Wissenschaft als „Orientierungsform" nicht nur theorieproduzierende, welterklärende Instanz meint, sondern ebenfalls einen moralischen Charakter impliziert. Neben einem methodischen, theoretischen und institutionellen Charakter weist Wissenschaft ebenfalls eine spezifische *moralische Form* auf. Dazu zählen, wie Merton feststellt, Kriterien der ‚Uneigennützigkeit', der ‚Wahrhaftigkeit' oder des geregelten ‚Skeptizismus', „d.h. ein allgemeines Kritikgebot gegenüber allen Geltungsansprüchen und Überzeugungen" (Mittelstraß 2001: 20). Dass diese Kriterien wohl mehr ‚Ursprungsmythen' der Wissenschaftsgeschichtsschreibung selbst sind, als Faktoren, die den epistemologischen Prozess begleiten, mag Ansichtssache sein. In der Semantik von der „Krise des Wissens" werden sie jedoch als Klage über den Werteverfall innerhalb der verschiedenen *scientific communities* postuliert, die aufgrund nicht nur ökonomischer Zwänge zum Teil zu unlauteren Mitteln innerhalb des Wettbewerbes der Wissenschaften greifen. Die ‚Krise des Wissens' ist durch unterschiedliche Phänomene befördert worden: Eine der bekanntesten Argumentationen, die zwar nicht von einer Krise der Wissenschaften spricht, jedoch deren ‚Gesichtsverlust' im Rahmen des sozialen Wandels fasst, ist Ulrich Becks Beschreibung der „Risikogesellschaft" (1986). Jene sei von der Abkehr der Gewissheiten der Industriegesellschaft geprägt: „Das Koordinatensystem, in dem das Leben und Denken in der industriellen Moderne befestigt ist – die Achsen von Familie und Beruf, der Glaube an Wissenschaft und Fortschritt –, gerät ins Wanken, und es entsteht ein neues Zwielicht von Chancen und Risiken – eben die Konturen der Risikogesellschaft" (Beck 1986: 20).

Die Möglichkeiten und Potentiale, die die Wissenschaften bereitstellen, beinhalten die Produktion von Reichtümern und Risiken gleichermaßen; die Risikogesellschaft, auf die wir uns nach Beck zu bewegen, ist eine Gesellschaft, die aus den Widersprüchen der Moderne erwächst. Davon ist auch die Wissenschaft nicht ausgenommen. In der Industriegesellschaft wird Wissenschaft als starke und dominierende Kraft etabliert und damit

6 Vgl. Weingart 2001: 29f.

auch gleichzeitig der „methodische[n] Zweifel“ (ebd.: 18) institutionalisiert. Andererseits bleiben Wissenschaften in ihrem ‚Binnenraum‘ unfehlbar, denn der wissenschaftliche Zweifel bleibt anfänglich nur auf das Forschungsobjekt ausgerichtet, „während die Grundlagen und die Folgen wissenschaftlicher Arbeit gegen den intern geschürten Skeptizismus abgeschirmt bleiben“ (ebd.). Mittlerweile jedoch unterliegen nicht nur die Heilsversprechen der Wissenschaften einer Entmysthifizierung, sondern ebenso der ‚Binnenbereich‘. Die ‚epistemologischen Muster‘, nach denen die einzelnen Disziplinen agieren und auf die sich lange Zeit die „wissenschaftliche Religion der Wahrheitsverfügung und -verkündung“ (ebd.: 271) stützten, ist säkularisiert und als zur ‚Wahrheit‘ unfähig erklärt: „Ein anderer Computer, ein anderer Spezialist, ein anderes Institut – eine andere ‚Wirklichkeit‘“ (ebd.). Freilich ist der wissenschaftliche Unfehlbarkeitsanspruch noch in der Gegenwart vorhanden, jedoch verschieben sich die ehemals restriktiven Grenzziehungen zwischen den Wissensformen, die sich realitätsorientiert gaben und jenen, denen eine gewisse Realitätsferne, nicht zuletzt durch ihre potentielle Nichtverwertbarkeit nachgesagt wurde. Der institutionalisierte Skeptizismus erfährt in der Konzeption der Wissensgesellschaft eine Ausdehnung auf die „Grundlagen und Risiken der wissenschaftlichen Arbeiten [...] – mit der Konsequenz: der Rückgriff auf Wissenschaft wird zugleich verallgemeinert und demysthifiziert“ (18f.).

Mit dem prinzipiellen Zugriff auf Wissen und die Möglichkeit, jenes hinsichtlicht seines Wahrheitsanspruches zu prüfen, geht, wie beschrieben, eine Vervielfältigung wissenschaftlicher Erkenntnisse einher, die die ursprüngliche Funktion von Wissenschaft, nämlich andere Bereiche der Gesellschaft durch ihre wissenschaftliche Autorität zu entlasten, außer Kraft setzt.[7] Denn nicht nur die Pluralität der Expertisen, die sich kontrovers gegenüberstehen, lässt die autoritative Kraft der Wissenschaft schwinden, sondern auch die möglichen Auswirkungen von wissensbasierenden Technologien, die nicht nur als Szenario und Antizipation gedacht werden, sondern als ‚atomare‘ oder ‚gentechnische‘ Risikotechnologien ‚Wirklichkeit‘ geworden sind. Doch auch andere Faktoren bestimmen die gegenwärtige Reflexion und daran anschließend die Regulierung der Wissenschaften. Bedeutsam sind hier die ökonomischen Interventionen, also die Ansprüche auf eine langfristige und andauernde Vermittlung und Einspeisung von wissenschaftlichen Ergebnissen in ökonomisch verwertbare Sachverhalte. Weitaus wirksam und bekannter sind die Forderungen nach einer adäquaten Forschungsfreiheit, die unabhängig von gesellschaftspolitischen Strömungen agieren kann. Für Koschorke befinden sich die bundesrepublikanischen Wissenschaften derzeit in der Sackgasse der „Kontrollgesell-

7 Vgl. Luhmann 1990: 633.

schaft“: „Viel ist auch in der Wissenschaftspolitik die Rede von Deregulierung, aber faktisch hat sich die Regelungsdichte durch die zahlreichen Reformen, die derzeit anhängig sind, weiter erhöht“ (Koschorke 2004: 155).

Die derzeitigen Anforderungen an die wissenschaftliche Arbeit und Forschung an den Hochschulen, u.a. das Gutachterwesen, die restriktiven Forderungen nach Innovationen oder die Verpflichtung bei Berufungen, zeugen für Koschorke von einer Totalisierung der Kontrolle der Wissenschaften: „Die Kontrollgesellschaft ist auch in der Wissenschaft angekommen“ (ebd.). Die Forderungen nach mehr Transparenz in den Wissenschaften bewirken für Holland-Cunz (2005) eine Disziplinierung derselbigen durch eine zunehmende ‚Sichtbarkeit‘ von Wissenschaft. Das disziplinarische Regime von ‚Sichtbarkeitsregeln‘ transformiert beispielsweise den Komplex wissenschaftlicher Anerkennung in den Bereich der Öffentlichkeit: „Zumindest in den sogenannten Kulturwissenschaften wird ‚Anerkennung‘ heute sehr viel eher in den ‚Tagesthemen‘ als in den einschlägigen Fachzeitschriften erworben“ (ebd.: 14).

In ihrer Kritik an der Wissenschaftspolitik der Gegenwart expliziert Holland-Cunz sogenannte „transformierte Sichtbarkeitsregeln“, denen sich Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen heutzutage zu unterwerfen hätten. Die Ursache sei in einem veränderten Gefüge zwischen Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit zu finden, da neben der verstärkt wirtschaftlichen Orientierung auch der Anspruch an ein „Wissenschafts-Marketing“ gestiegen sei, über welches wissenschaftliches Wissen öffentlichkeitsgerechter präsentiert und vermittelt werden soll, denn für die „Legitimation der Forschungsförderung erweist sich diese Form öffentlicher Sichtbarmachung als nicht ganz unerheblich“ (ebd.). Mit dieser „Dimension der Sichtbarmachung“ (ebd.), wie es Holland-Cunz in Anlehnung an das Foucaultsche Motto der Disziplinargesellschaften formuliert, hängt ein publikumsgerechtes Publizieren zusammen, das entgegen einer als positiv empfundenen „demokratischen Sichtbarkeit“ in den „talk shows spätbürgerlicher Gesellschaften“ (ebd.: 15) verortet wird und den anerkennungsheischenden Ansprüchen spätkapitalistischer Verwertungslogik folgt. Das Fazit fällt düster aus: „Die Bewohner der universitären ‚Glaspaläste‘ stehen unter misstrauischer Beobachtung und wechselseitiger Selbstbeobachtung, Wissenschaftlerinnen noch deutlich stärker als Wissenschaftler“ (ebd.: 32). Zwar ist die Wissenschaft als Funktionssystem nicht durch ein anderes ersetzbar, da sie allein den Anspruch auf die Produktion von gesichertem Wissen erhebt – Religion und Politik können diese Autorität nicht aufbringen –, jedoch erwächst aus dieser paradoxen Situation eine erhöhte Beobachtung und Reflexion der Wissenschaft: „Sie kann auf Anfragen nicht mehr antworten: so ist es, so macht es! Sie kann sich daher auch nicht mehr schlicht als Vertreterin des Fortschritts präsentieren. Sie kann nicht im Namen des Richtigen und Vernünftigen verlangen, daß ihr Wissen

übernommen und angewandt wird. Und sie hält trotzdem ihr Funktionsmonopol“ (Luhmann 1990: 634).

Diese neue Qualität der Beobachtung der Wissenschaften gilt für viele als Form der Demokratisierung von Wissen.[8] Der hier induzierte politische Aspekt versteht sich als ein über die Gesellschaft verteiltes ‚Mehr‘ an Informationen und Zugangsmöglichkeiten zu Wissen. Zunächst wird mit der Öffnung der Wissenschaft gegenüber der Öffentlichkeit „das ‚Herrschaftswissen‘ von Vater Staat“ (Gohl 2001: 6) in Frage gestellt. Dann gehe mit der Wissensgesellschaft eine Stärkung der „Handlungsmächtigkeit zivilgesellschaftlicher Akteure“ einher. Das Ergebnis aus dieser dezentralen, von einem gleichberechtigten Zugang zu Information und Wissen geprägten sozialen Ordnung werden „neue Formen politischer Selbststeuerung“ (ebd.) sein, die die Transformation der Beziehung von Staat und Individuum insofern verändern werden, dass der Staat zukünftig vom Administrator zunehmend zum Moderator und ‚Supervisor‘“ wird (ebd.: 7). Das impliziert das Versprechen einer neuen Würdigung des ‚Bürgers‘, angelehnt an die antike Form,[9] denn dieser „wird als Einzelner und in seinen selbstbestimmten Assoziationen zum Maßstab von legitimer und integrativer Politik“ (ebd.). Die Wissensgesellschaft ist in dieser recht verbreiteten Deutung und Auslegung eine ‚demokratische‘ Ordnung, die aufgrund der vermehrten Beteiligungsmöglichkeiten als eine Bürger- oder Zivilgesellschaft gelten kann. Die gesteigerte Partizipation ergibt sich in dieser Logik aus dem Wegfall tradierter Legitimations- und Integrationsformen, verbunden mit der Pluralisierung divergenter Welterklärungen und einem weit gestreuten Zugang zu Wissen und Information.

Aus dieser Situationsbeschreibung ergeben sich zwei Deutungsmöglichkeiten: Zum einen scheint das Phänomen ‚Partizipation‘ mit der zunehmenden Begegnung bzw. ‚Konfrontation‘ technologischer Anwendungen im Alltag und der damit verbundenen komplexen und ambivalenten Wahrnehmung sozio-technologischer Entwicklungen zu tun zu haben. Zum anderen korrespondiert der Ruf nach Partizipation mit dem sozialwissenschaftlich beschriebenen Legitimations- und Autoritätsverlust der traditionellen, expertengestützten Politik. Als Zielvorgabe einer partizipativen Technikfolgenabschätzung wird ergänzend zum Expertenwissen auch die Einbeziehung von Erfahrung und Analyse von Laien, Bürgern, ‚Stakeholders‘ gefordert. Damit wird der als demokratisch definierte Anspruch verfolgt, große Teile der Gesellschaft in die Bewertung technologischer Entwicklungen einzubringen. Zusätzlich wird damit beabsichtigt, durch diesen Prozess der Demokratisierung, durch die Öffnung und transparentere Dar-

8 Vgl. u.a. Gohl 2001, Saretzki 1997.

9 Vgl. Mittermaier, Mair 1995: 11.

stellung von wissenschafts- und technologiepolitischen Entscheidungen deren Legitimation zu stärken.

Mit der beschriebenen ‚Krise des Wissens' als genuine Krise der Autorität der Wissenschaft und damit eines Machtverhältnisses ist der Brückenschlag zur Krise der Demokratie nicht weit. Verliert die Wissenschaft als beratendes und bewertendes Instrument ihre autoritative Kraft, findet sich die politische Entscheidung in einem defizitären Raum wieder, in dem es weniger legitimierende ‚Haltepfosten' gibt, als sie die Wissenschaft in der Vergangenheit bereitstellen konnte. So verwundert es nicht, dass der Diskurs um die Bürgergesellschaft, der der Aktivierung des selbstverantwortlichen, dem Gemeinwohl dienenden Bürger verpflichtet ist, ebenfalls in Bezug auf die Wissensgesellschaft zum Einsatz kommt. Und zwar als Antwort auf die Problemlagen, die die Wissenschaften in der Anhäufung von Wissen und Nichtwissen gleichermaßen konstituieren. Auch in diesem Diskurs geht es um die versprochene Autonomie des Individuums, nicht nur von den Zwängen einer sich als absolut und universell gebärdenden Wissenschaft, sondern auch die unabhängige, freie Wahl der von der Wissenschaft bereitgestellten Konzepte, losgelöst von einer staatlicher Aufoktruierung wird suggeriert. Die zunehmende Diskussion über partizipative Verfahren im Bereich der Technologiefolgeabschätzung zeigt eine Verschiebung von den Diskussionen über den „Technischen Staat" der 1960er Jahre, der weitaus mehr als ein repressiver und regulierender Überbau begriffen wurde, als das auf die Aktivierung von Selbststeuerungspotentialen ausgelegte, partizipative politische System der Gegenwart.[10]

7.1.2 ... aus der Krise der Demokratie

Will man einem weit verbreiteten Standpunkt folgen, so befinden sich die Demokratien westlichen Zuschnitts in einer mehr oder weniger existenziellen Krise. Politikverdrossenheit, Ende des Wohlfahrtsstaates, Korruption, Neoliberalismus, anhaltende weltweite Ungerechtigkeit, Lobbyismus, Elitedenken und Expertokratien von Wissenschaftlern sind nur einige der Termini, die zur Kennzeichnung der gegenwärtigen Zustände dienen, und eben nicht nur in den Demokratien der Europäischen Union oder Nordamerikas, sondern weltweit. Das Großprojekt der Moderne, das durch Aufklärung und Demokratisierung Emanzipation versprochen hat, kollidiert mit einem „Ende der Geschichte" (Fukuyama 1992), das nun mittlerweile bar jeglicher Sozialutopien oder gesellschaftlichen Visionen scheinbar einer ungezügelten Freiheit marktwirtschaftlichen Denkens folgt. Mit diesem Wegbrechen der utopischen und visionären Kraft der

10 Vgl. Martinsen, Simonis 2000: 14.

kollektivistischen Gesellschaftsentwürfe (die selbstverständlich auch auf einer Form von Partizipation beruhten), die die ‚Befreiung des Menschen' zum Ziele hatten, kommt nun ein quasi reformistischer Zug zum Vorschein, der die Reste des „Projekts der Moderne" (Jürgen Habermas) mittels Beteiligung am Status Quo noch retten soll. ‚Partizipation' ist der angepriesene Lösungsvorschlag für die vielfältigen Konflikte und Probleme. Die offensiv formulierte Forderung nach Partizipation beschränkt sich keineswegs nur auf ungelöste Steuerungsdefizite moderner, westlicher Demokratien, sondern stellt das derzeitige Demokratieverständnis grundsätzlich in Frage bzw. plädiert für deren Erneuerung. Das Projekt des demokratischen Denkens, so vielfältig es auch immer ausformuliert worden ist, war angetreten als Potential der Autonomisierung und Ermächtigung des einzelnen Individuums. Das Individuum sollte befähigt werden, selbstbestimmt und aktiv sich selbst zu verwirklichen.

Partizipation als aktive Teilhabe und als Element demokratischen Handelns begriffen hält nun eine besondere Stellung in den Optionen inne, die zur Bewältigung der Krise der Modernisierung zur Wahl stehen. Dabei sind die Verfahren der Partizipation nicht unstrittig. Denn die Frage nach Beteiligung und Befugnis tangiert gerade auch das Verhältnis zwischen Experten und Laien, zwischen den gewählten, politischen Repräsentanten und den durch sie vertretenen Bürgern. Die Ausübung von Politik als Beruf ist die Konsequenz aus der (idealistischen) Annahme, besonders befähigte Mitglieder der Gesellschaft für deren Lenkung zu nominieren, so zumindest ein oft vertretener Standpunkt, der jedoch dem Anspruch auf Teilhabe mit dem Argument widerspricht, die ‚Volksvertreter' seien ja gerade in dem Sinne politische Laien und keine Experten. Ob nun Partizipation als die wesentliche Kerneigenschaft des Verständnisses von Demokratie gelten soll, bleibt weiterhin diskussionswürdig.

Jedoch kann die eingeforderte Beteiligung zum Abbau von Fremdbestimmung führen und gleichzeitig Element zur Verwirklichung der eigenen oder einer ‚kollektiven Identität' sein. Dieser Ruf nach ‚kollektiven Identitäten' und ‚Subjektivitäten' ist hierbei als Gegenbewegung zu den Identifikationsfolien des Neoliberalismus zu sehen, der das von Eigennutz und Eigenverantwortung bestimmte Subjekt protegiert.

Kein Widerstand ohne Authentizität: So könnte die Forderung einer politischen Anerkennung lauten, denn „wer ‚im Namen' von Identität spricht", kann sich auf das „Gewicht der Authentizität" (Hark 1996: 9) berufen. Authentizität versprechen im flexiblen Neoliberalismus dem traditionslosen Subjekt kleinere Gemeinschaften, in denen personelle Bindungen und das Gefühl von Zugehörigkeit geschaffen werden.[11] Jedoch wirft die

11 Vgl. Rose 2000.

Notwendigkeit einer ‚imaginären' Gemeinschaft, in deren Namen eine politische Praxis erst Erfolg verspricht, gleichzeitig das Problem auf, eine gemeinsame Identität zu unterstellen, Differenzen erneut zu produzieren und damit wiederum auch Ausschlüsse herzustellen:[12] „Identitätskategorien haben niemals nur einen deskriptiven, sondern immer auch einen normativen und damit ausschließenden Charakter" (Butler 1993: 49). Ein ‚Subjekt der Gemeinschaft' ist vonnöten, in dessen Namen man spricht und auf dessen Authentizität man sich beruft.

Die Frage nach der politischen Handlungsfähigkeit bestimmt seit einiger Zeit linksakademische Diskurse und sie ist auch für die politische Praxis der Partizipation zu reflektieren. Denn folgt man der Annahme, dass wir von, über und in Diskursen konstituiert sind, stellt sich unabweigerlich die Frage nach den möglichen Alternativen: „Was befähigt das Selbst, [...] hegemonischen Diskursen zu widerstehen?" (Benhabib 1993: 109). Die Antworten sind hinlänglich bekannt, z.B. die Aufsprengung von tradierten Identitäten durch eine unendliche Vervielfachung und Parodisierung derselben. Das „postsouveräne" Subjekt, das Butler vorschlägt, gewinnt seine Handlungsmacht dann, wenn es die Bedingungen seiner Souveränität und die Unmöglichkeit der eigenen Autonomie begreift. Ungleichheit, so zum Beispiel die bekannte Differenzierung von ‚weißen', mittelständischen, westlichen Frauen und Frauen mit Migrationshintergrund, zu akzeptieren, bedeutet nicht, sich dem „Sprachkampf" um fundamentale politische Begriffe wie Universalismus, Menschenrechte oder Gleichheit zu verwehren. Postsouverän heißt anzuerkennen, niemals vollständig Gewissheit über sich selbst erlangen zu können und sich somit als fehlbar und fragil zu begreifen. Diese Einsicht führt nach Butler zur Möglichkeit von Kritik überhaupt und dementsprechend zu Veränderung.[13]

Es zeigt sich nun, dass das erhöhte Verlangen nach ‚Gemeinschaft' (Community) von einer Reihe ungleicher Partner und teils diametral gegenüberstehenden Positionen geteilt wird. Ein konservativer Kommunitarismus findet sich auf derselben Seite wie Bewegungen marginalisierter, sexualisierter Gruppen, die völlig inkommensurabel in ihren Ansprüchen und Voraussetzungen sind: es geht jedoch um den Effekt des Community-Denkens: „Psychisch soll das in der verödeten Öffentlichkeit umherirrende Individuum Halt im Nahraum kommunitärer Kuscheligkeit finden, politisch bietet sich die Wiederbelebung der autonomen, selbstverantwortlichen Community als neue Form des Regierens durch extern überwachte Selbstkontrolle an" (Kreissl 2004: 38).

12 Vgl. Butler 2001: 8.
13 Vgl. Butler 2003: 19f.

Diese neue Form des Regierens instrumentalisiert „persönliche[r] Loyalitätsbeziehungen“ (Rose 2000: 81) und erfordert die Bereitschaft einer aktiver Verantwortungsübernahme. Sich zu einer Community dazugehörig zu begreifen, als „Schwule, als farbige Frauen, als Aids-Identifizierte, als Mitglieder einer ethnischen Gruppe, als Bewohner eines Dorfes oder eines Vorortes, als Behinderte“ (ebd.: 85), ermöglicht nun nicht nur Identitätsausbildung und die darauf beruhende Artikulation einer politischen Forderung, sondern auch regulative Selbstüberwachung in dem Sinne, zu entscheiden, wer dazu gehört und wer nicht, welche Verhaltenstrategien erwünscht sind und welche nicht. Die andere Seite von Community-Bildung verweist in der Praxis auf die allmähliche Verlagerung von ehemals staatlichen Aufgaben hin in den Verantwortungsbereich der durch den aktivierenden Staat zur Selbstsorge angehaltenen Individuen.[14] In dieser Perspektive offenbart sich Partizipation nicht allein als Gegenbewegung zu einem als autoritär verstandenen Wohlfahrtsstaat, sondern als Ausdruck neoliberalen ‚Regierens‘, deren Funktionalität und Effektivität durch die Einbindung des Einzelnen und eine spezifische Verantwortbarkeit gesichert wird.

Das Leitbild der Bürgergesellschaft, das als Antwort auf die die Krisentendenzen der derzeitigen Demokratien vorgeschlagen wird, verspricht, die „BürgerInnen aus der klassischen Funktions- und Rollenzuweisung als loyale Untertanen zu emanzipieren“ (Zimmer, Nährlich: 2000: 15). Wurde die Herauslösung aus der Untertanenrolle vor nicht allzu langer Zeit aus einer konservativen Ecke heraus beklagt, so ist nun die Affirmation der Bürgergesellschaft auch von dieser politischen Position zu beobachten. Mitte der 1970er Jahre formuliert Wilhelm Hennis eine noch paradigmatische Abwehrhaltung gegenüber Bestrebungen der Neuen Sozialen Bewegungen, die unter dem Brandtschen Verdikt des „Mehr Demokratie wagen“ eine Reformulierung des demokratischen Prinzips von dem der Repräsentation hin zu einer direkten Einflussnahme forderten:

> Da alles Verhalten, die ganze Lebensweise in unseren Meinungen bestimmt ist, liegt es auf der Hand, wie schwer das Regieren in Gemeinwesen sein muß oder zumindest werden kann, die auf der absoluten Freiheit und Gleichberechtigung aller Meinungen begründet sind. [...] Liegt es doch auf der Hand, daß die großen Herausforderungen, vor denen die Menschheit und die einzelnen politischen Gemeinwesen stehen oder in Kürze stehen könnten, nur durch ein ungewöhnliches Maß von Disziplinierung, Energie und Zucht bewältigt werden können (Hennis, zit. n. Stehr 2000: 175).

Diese drastische Konstatierung des repressiven Lösungswegs kann für die Gegenwart als überholt gekennzeichnet werden, denn in der Bürger- oder

14 Vgl. dazu Sutter 2003; Kreissl 2004.

Zivilgesellschaft wird mittlerweile auch von dem traditionell als konservativ gekennzeichneten Lager das Potential gesehen, um zur Bewältigung der diagnostizierten Krise der Demokratie beitragen zu können. Allgemeiner Konsens scheint zu sein, dass die eingeforderte Beteiligung zum Abbau von Fremdbestimmung führen und gleichzeitig Element zur Verwirklichung der eigenen oder einer ‚kollektiven Identität' sein kann. Dabei biete die Wissensgesellschaft eine ideale Voraussetzung, da „nicht-staatliche Gruppen und Individuen [...] ein erhebliches Maß an Handlungskapazitäten (Wissen) gewonnen haben, um sich immer wirksamer gegen staatliche Einflussversuche wehren zu können" (Stehr 2000: 187). Dadurch, so Stehr, verliert der Staat seine „monolithischen Qualitäten" (ebd.). Über neue Formen der Vermittlung und Darstellung von Wissenschaft soll jenes Vertrauen wieder gewonnen werden, das durch den bisherigen Absolutheitsanspruch, gekoppelt mit der Erkenntnis der sozialen Determiniertheit der Wissenschaften abhanden gekommen ist. Spätestens seit den 1990er Jahren existiert im Bereich der Popularisierung von Wissenschaft ein bis heute anhaltender Boom. Lange Nächte der Wissenschaft für eine interessierte Öffentlichkeit, Kinderuniversitäten oder der Communicator-Preis für Wissenschaftler, die ihre Erkenntnisse den außerwissenschaftlichen Laien besonders verständlich darlegen können, sind Beispiele des Versuchs, Vertrauen und Glaubwürdigkeit über eine intensive Verbreitung von Wissen einerseits und durch die Repräsentation der Forschungsverfahren wie der Akteure andererseits wieder herzustellen.

Die Einschätzung der derzeitigen Rolle von Partizipation ist prinzipiell affirmativ, denn was kritisiert wird, sind nur die Defizite an Partizipationsmöglichkeiten und eine nicht angemessene Umsetzung der Ergebnisse von partizipativen Prozessen. So wird von einer kritischen Warte eine institutionalisierte Beteiligung wie beispielsweise die von administrativer Seite initiierten Modellen der Bürgerkonferenzen als Instanz zur Legitimationsbeschaffung für politische Entscheidungen kritisiert. Diese Kritik begreift diese Verfahren als strategische Versuche, einen angeblichen Konsens vorzutäuschen, wo es keinen solchen gibt oder sehen die Bürgerkonferenzen „als populistische Versuche […], der wahrgenommenen Vertrauens- und Legitimationskrise politischer Institutionen (ich ergänze hier wissenschaftlicher Institutionen) mit theatermäßig inszenierten „Demokratie-Shows" entgegenzutreten" (Joss 2003: 30).

Der Diskurs um die Bürger- und Zivilgesellschaft und um die Formen bürgerschaftlicher Mitbestimmung ist allein von den Publikationen her kaum noch zu überblicken. Jedoch ist die Tendenz eindeutig: Die Bürgergesellschaft wird als Zielofferte aufgezeigt, die die einzig adäquate Antwort auf die „globalisierungsbedingte Auflösung von Staatlichkeit" (Siller, Keller 2006: 1) darstellt und eine Reformulierung des Demokratiegedankens nach sich zieht. In der negativen Formulierung ruft man nach der

„Politisierung" des Bürgers, die nach dem Verschwinden der Einflussmacht des Staates und seiner Steuerungsfunktionen selbige übernehmen soll. Positiv gewendet wird in der Bürgergesellschaft dasjenige Moment gesehen, in dem der Traum der Moderne nach Befreiung sich nun erfülle, denn „[e]rst ein schlanker Staat und eine Freisetzung bürgerschaftlicher Aktivität auf jedweden sozialen und politischen Handlungsfeldern garantieren ein Höchstmaß an gesellschaftlicher Autonomie" (Seitz 1995: 37). Damit ist die Auffassung verbunden, dass die individuelle Autonomie der gesellschaftlichen gleich zusetzen ist und sich die individuelle Aktivität zur Selbstsorge auf „die Selbstheilungskräfte von Markt und Gesellschaft" (ebd.: 38) übertragen lässt, um den individuellen Willen zum gesellschaftlichen zu befördern. Das erinnert an die Bienenfabel von Mandeville, der eine Sozialökonomie entwirft, in der aus dem individuellen ‚privaten Laster' als existentielle Notwendigkeit der Wohlstand der Gesellschaft abgeleitet wird.[15] Tugenden wie Altruismus sind demnach schädlich, denn sie stehen im Gegensatz zu einem wohlstandsproduzierenden Egoismus.[16] Der Unterschied des Konzepts der Partizipation zu dem Mandevilles liegt in der der Stärkung der mikrosozialen Strukturen wie Nachbarschaftshilfe und Freiwilligenarbeit als eines bürgerschaftlichen Engagements, das die durch die Dezentralisierung und Entbürokratisierung des Staates freigewordenen Funktionen übernimmt, denn sonst drohen die negativen Konsequenzen, die die „Entfesselung eines prometheischen Wirtschaftsliberalismus" (ebd.) mit sich brächten.

Die Konstatierung einer „Krise der Demokratie" lässt auch das Selbstverständnis des demokratischen Subjekts nicht unberührt. So wird im Diskurs um die Bürgergesellschaft die Rolle des aktiven Bürgers hervorgehoben: „Mehr als jede andere Staatsform bedarf vor allem die Demokratie der Balance von Vertrauen und Mißtrauen, von Akzeptanz und Protesthaltung, von individuellem Nutzenkalkül und Gemeinsinn, von Eigenverantwortung und kollektiver Verantwortung" (Hepp 1996: 5). Demnach steht die Umsetzung des demokratietheoretischen Ideals, das heißt die Bereitschaft, aktiv an der politischen Willensbildung teilzuhaben, immer in einer ambivalenten Situation, in der die Regierungsfähigkeit der Demokratie durch ein Zuwenig an gesellschaftlicher Verantwortung gefährdet ist. Die Motivation nun, sich selbst als demokratisches Subjekt zu entwerfen, resultiert aus den „Selbstentwicklungschancen" (Bertelsmann Stiftung 2004: 21), die die Demokratie und Bürgergesellschaft biete und zugleich rechtfertige. Vorausgesetzt wird dabei ein Bild des Individuums, nämlich das eines *entfremdeten*.

---

15 Vgl. Helferich 1992: 207.
16 Vgl. Stapelfeldt 2001: 5.

7.1.3 ... aus der Krise des Subjekts

Es können die einzelnen Aspekte des Diskurses um das politische Subjekt der Partizipation nur angedeutet werden, die in der gängigen Apostrophierung der Bürgergesellschaft thematisiert werden. Hier wird die Annahme vertreten, dass die Figur des ‚verantwortungsvollen Bürgers' analog zu dem ‚unternehmerischen Selbst' eine spezifische Subjektform darstellt, die diskursiv hervorgebracht wird und als Ideal nicht nur der Bürgergesellschaft gilt, sondern auch im Modell der Wissensgesellschaft permanent angesprochen wird. So fordert die Enquete-Kommission „Recht und Ethik der modernen Medizin" für die Lösung von den durch neuste Entwicklungen der medizinischen Wissenschaften hervorgebrachten Problemlagen die aktive Beteiligung des Bürgers: „Was alle angeht [..] müssen auch alle entscheiden. Dass die sozialen und ethischen Implikationen der modernen Medizin die Gesamtheit der Bürgerinnen und Bürger angeht, sei nahezu unbestreitbar. Ethische Bewertungen seien gerade nicht an Experten zu delegieren, sondern vielmehr die Angelegenheit der Bürgerinnen und Bürger selbst" (EK-Med 2002: 392f.).

Demokratisches Mitbestimmen wird hier als offensive Forderung artikuliert, in einer Sphäre, die der Öffentlichkeit einst von ihren Interventionspotentialen eher entzogen war, nämlich der Bereich der anwendungsbezogenen Wissenschaften. Dies lässt sich nicht nur als ein Kennzeichen für eine sich neu formierende Beziehung zwischen Individuum zur staatlichen Souveränität markieren, sondern auch als eine Umgestaltung des Verhältnisses zur Wissenschaft selbst, welches lange Zeit von der dominierenden Stellung der Wissenschaften, d.h. von der Autonomie und der Autorität derselben geprägt war. Nun wird der Laie aufgerufen, aktiv bei den zur Disposition stehenden Neuorientierungen nach seinem Gewissen und Urteil zu entscheiden. Es etabliert sich nunmehr das Bild des ‚Citoyen', der dem wissenschaftlichen Expertentum nicht mehr unterzuordnen ist. Diese Hervorhebung des ‚Bürgers' erscheint als die adäquate Lösung nicht nur auf die Probleme der Gegenwart, sondern auch für die Erfüllung seiner eigentlichen Bestimmung, als Ausgang aus der Krise der Subjektivität, die sich aus den Wandelungen der Arbeit, -Familien- oder Wertewelt resultiert. Jürgen Habermas nannte die gegenwärtigen Transformationen unter der neoliberalen Ökonomisierung einen „Formwandel der sozialen Integration" (Habermas 1998: 126), der sich nahtlos in die Konstatierung der Wissensgesellschaft einfügt.

Der hier angedeuteten Tendenz zur *Schließung* durch *Öffnung*, also die Entgrenzung des Einzelnen durch den Prozess des Herauslösens aus haltgebenden, tradierten Lebensbedingungen, wohnt für Habermas die Gefahr einer ‚sozialpathologischen Entgleisung' inne, die zum Rückzug in ge-

schlossene Formen des Gemeinschaftlichen, des Nationalen, zu einem ausgrenzenden „Tribalismus“ (Zygmunt Bauman) führen könnte.

Von der Wissensgesellschaft wird ein zusätzlicher ‚Modernisierungsschub‘ erwartet und das nicht nur hinsichtlich der Veränderungen der Produktionsverhältnisse, in denen die „knowledge based industries“ von sogenannten „knowledge industries“ (Gibbons et al. 1984: 84f.) ergänzt werden. Manche gehen noch weiter und bescheinigen nur den Gutausgebildeten eine berufliche Zukunft. So insistiert die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages zum Bereich „Globalisierung“ darauf, dass „die Erzeugung und Verteilung von Wissen [...] künftig eine vorrangige Bedeutung in der Wertschöpfung und im gesellschaftlichen Bewusstsein einnehmen [werden]. Die Zukunft gehört der Wissensverarbeitung, den hochqualifizierten Tätigkeiten“ (EK-GLO 2002: 260).

Damit verbunden werden erhöhte Anforderungen an die Ausbildungs- und Berufswege der Beschäftigten sein, ebenfalls unter der Prämisse der ‚lebenslangen Bildung‘, die zu einer der Zumutungen der apostrophierten Wissensgesellschaft erhoben wird. Eine erneute ‚Verunsicherung‘ und Unplanbarkeit der Lebensvollzüge hinsichtlich der Verläufe beruflicher Professionalisierung aufgrund erhöhter Flexibilisierungs- und Mobilitätsanforderungen scheint vorgegeben mit der Ergebnis einer steigenden Zahl der sogenannten „Patchwork-Biographien“ (Kübler 2005: 94): „Alte, vertraute Kategorien, wie das Normalarbeitsverhältnis, die Homogenität von Sektoren, die inhaltliche Stabilität von Berufen, die normierende Bedeutung von Qualifikationsebenen werden verschwinden und sich neu entwickeln. Die klaren, relativ dauerhaften und hierarchisch organisierten Betriebs- und Arbeitsstrukturen werden durch immer flexiblere Formen von Berufstätigkeit ersetzt“ (EK-GLO 2002: 262ff.).

Die Verschiebungen, die die Enquete-Kommission für die Wissensgesellschaft prophezeit, betreffen diejenigen Kategorien, die bislang identitätsstabilisierende Funktionen innehatten, sei es durch die finanzielle und gesellschaftliche Anerkennung über ein lebenslanges Beschäftigungsverhältnis oder die langfristige Einbettung in mikrosozialen Strukturen der Nachbarschaft bzw. des sozialen Umfelds. All diese identitätsstiftenden Aspekte werden unter dem Vorzeichen des „Driftens“ (Richard Sennett) mehr und mehr zu *projektiven Tätigkeiten* von kurzer Dauer. Kurzfristige Arbeitsverträge, ein mehrfacher Wohnortwechsel mit eventuellen Veränderungen des sozialen Umfelds von Schule über Sportverein bis Freundeskreis bieten nicht mehr diejenigen Bedingungen für die Begründung von gesellschaftlicher Zugehörigkeit und kollektive Identitäten.[17] Den damit verbundenen Verunsicherungen von ‚Arbeits-, Biographie-, und Lebens-

17 Vgl. Beck 1999: 50.

formen' soll nach Maßgabe der Enquete-Kommission mit einer verstärkten Teilhabe an, wie könnte es anders sein, Bildungs- und Qualifikationsmassnahmen einerseits und andererseits mit einer Anhebung des Grades der politischen Partizipation andererseits begegnet werden.

Unabhängig einer normativen Stellungnahme in Bezug auf diese Transformationen soll festgehalten werden, dass sich diejenigen Faktoren, die die ‚Ver-Sicherung' der Individuen gewährleisten, nämlich *Security, Certainty* und *Saftey* (Bauman 2000b: 30f.) nicht mehr greifen. Die drei Elemente der Sicherheit, die Bauman beschreibt, beschreiben eine Denkhaltung der *Vor-Postmoderne*. Erstens das „Gefühl, alles, was wir gewonnen und erworben haben, auch in unserem Besitz bleibt" und als „Quelle von Stolz und Wert" Bestand haben wird *(Security)*. Zweitens die Gewissheit und Anerkennung von Wahrheit und die Kompetenz „einen guten Schritt von einem schlechten" unterscheiden zu können *(Certainty)*. Die dritte erodierte Sicherheit meint „das Gefühl, geschützt zu sein", nicht ausschließlich als körperlichen Schutz, sondern auch durch die eingegangenen sozialen Bindungen im Berufs- und Freundeskreis oder in nachbarschaftlichen Beziehungen, die die Möglichkeit zur Ab- und Gegenwehr von äußeren, störenden Einflüssen ermöglichte *(Safety)*. Diese Prognose des Schwindens existentieller Richtmarken ist beileibe keine Einzelmeinung, auch die möglichen Konsequenzen hinsichtlich des Herauslösungsprozesses der Individuen werden vielfach geteilt.[18] Für Richard Sennett drückt sich die Sedimentierung der ‚Sicherheiten' in dem Bild des ‚Driftens' aus, ein „Gefühl ziellosen inneren Dahintreibens" (Sennett 1998: 181), welches gleichsam als individuell geteilte Erfahrung gilt. Auch für ihn verändert der globalisierte Kapitalismus mit den neuen Formen der Produktion, der räumlichen und zeitlichen Umstrukturierung des Arbeitsalltags und der zunehmenden Unberechenbarkeit bezüglich des Wertes der eigenen Berufserfahrung und Qualifikationsniveaus die Planbarkeit des individuellen Lebens. Flüchtigkeit und Flexibilität sind die neuen geforderten Merkmale des dementsprechend klassifizierten ‚flexiblen Menschen', der ein „nachgiebiges Ich" darstellt: „[E]ine Collage aus Fragmenten, die sich ständig wandelt, sich immer neuen Erfahrungen öffnet – das sind die psychologischen Bedingungen, die der kurzfristigen, ungesicherten Arbeitserfahrung, flexiblen Institutionen, ständigen Risiken entsprechen" (ebd.: 182). Ebenso wie Bauman sieht auch Sennett den Rückzug in die Gemeinschaft als „Akt des Selbstschutzes" gegenüber den Unsicherheiten der Flexibilisierung, der kaum bestehenden Chance auf Anerkennung, des Verlustes von Vertrauen und des Scheiterns einer *individuellen Individualisierung*.

---

18 Vgl. u.a. Castel 2000.

Die negativen Folgen der Erstellung der *imaginierten Gemeinschaften* sind tagtäglich zu beobachten, in der Ausgrenzung und Abwehr von Immigranten, Behinderten, Schwulen oder Lesben oder von Vertretern bestimmter Glaubensrichtungen etc. Was Sennett jedoch ebenfalls beobachtet und als Phasenmodell beschreibt, ist die individuelle Selbst-Reflexion über den eigenen Werdegang, beispielsweise die Veränderungen der Berufsbiographie. Hier stellt er die Implementierung einer spezifischen moralischen Begründung fest, die sich gegen sich selbst richtet, nämlich dass die Schuldzuschreibung an den äußeren Bedingungen von der Anerkennung einer *individuellen Schuld* abgelöst wird. Wer arbeitslos geworden ist und seine Chancen nicht genutzt hat, ist demzufolge selber schuld. In den Deutungsversuchen der individuellen ‚Karrieren' von ehemaligen Mitarbeitern von IBM, die infolge der neoliberalen ‚Verschlankung' eines ehemals patriarchal geführten Familienunternehmens entlassen wurden, zeigt sich ein Aspekt der neoliberalen Gouvernementalität, und zwar der Prozess der *Schuldverschiebung*: Standen zuerst die Top-Manager, ausländische Unternehmen und Immigranten in der Zielscheibe der Kritik, wurde die Schuld und die Verantwortung an dem eigenen Versagen auf sich selbst gerichtet. Die spezifische Neuheit in der ‚postfordistischen Arbeitswelt' ist die Individualisierung des Scheiterns: „Die IBM-Programmierer wandten sich, […], psychologisch nach innen, aber in einem wichtigen Aspekt überwanden sie diese defensive Auffassung der Gemeinschaft: sie hörten auf, ihren indischen Kollegen oder ihrem jüdischen Vorstandsvorsitzenden die Schuld an ihrem Los zu geben" (ebd.: 190).

Dieser Modus der Selbstregierung über die moralische Bewertung des eigenen Verhaltens, der die Verantwortung für das persönliche Gelingen nicht mehr in den ökonomisch-sozialen Bedingungen der eigenen Existenz sucht, sondern ausschließlich im persönlichen Verhalten, entspricht dem persönlich haftenden Unternehmer marktwirtschaftlicher Provenienz, ein Idealbild der neoliberalen Gouvernementalität. Dass die Regierten sich selbst als *Homo oeconomicus*, als aktive Marktteilnehmer und -gestalter begreifen, die ein individuelles Paket an Potentialen, Kompetenzen, Fähigkeiten und Chancen mitbringen müssen, ist die notwendige Voraussetzung für die reglementierungs- und disziplinlose Entfaltung des Marktes, bei der der Staat nur als Diener der Ökonomie legitimiert ist. Um am Marktgeschehen teilzuhaben, muss eine besondere Form der Subjektivität ausgebildet werden, der auf Flexibilität und Bindungslosigkeit trainierte Mensch.

Zygmunt Bauman beschreibt in Rückgriff auf Ernest Gellner den „modularen Menschen" als das bemerkenswerteste Produkt der modernen Gesellschaft. Ähnlich dem Sennettschen Flexibilitätsmenschen ist der modulare Mensch ein „Geschöpf mit *beweglichen, verfügbaren und austauschbaren Eigenschaften* [...] Kurz gesagt: Der modulare Mensch ist vor allem

ein *Mensch ohne Wesen*“ (Bauman 2000b: 225, Hervorh. i.O.). Dieser, in Anlehnung an Musils „Mann ohne Eigenschaften“ ist nicht nur Produkt der neoliberalen Verhältnisse, die aufgrund der globalen Beweglichkeit der Ökonomie prinzipiell keine festen Bindungen zulassen, sondern auch die Voraussetzung für eine Gesellschaft, „die weder *segmentiert* ist wie ihre fernen vormodernen Ahnen, noch *in Klassen geteilt* wie ihr unmittelbarer moderner Vorläufer und die im Unterschied zu ihnen mit der eigenen Unterbestimmtheit, Ambivalenz und Widersprüchlichkeit zu leben versteht – sie absorbiert, wiederaufbereitet und sogar in Handlungsressourcen umformt“ (ebd.: 226, Hervorh. i.O.).

Durch die Generalisierung des rational-ökonomischen Nutzenkalküls als handlungsleitende, individuelle Prämisse werden die „Tyrannei der Zwangsherrschaft und die Daumenschrauben des Rituals“ (ebd.) überflüssig. Der Preis jedoch für die Bindungslosigkeit, die sich aus der frühzeitigen Implementierung und Übernahme der marktwirtschaftlichen Anforderungen ergibt, ist „eine Art Zersplitterung, die jede Tätigkeit von der anderen isoliert und sie kalt nur auf ihren klar formulierten Zweck hin berechnet, so daß sie nicht länger Teil einer warmen, integrierenden, ‚ganzheitlichen‘ Kultur ist. Solche ‚Entfremdung‘ oder ‚Entzauberung‘ sind ein Preis, den einige für zu hoch halten“ (Gellner 1995: 114).

Den Prozess, den Bauman, Sennett und Gellner u.a. mit den Begriffen des *Driften*, der *Entfremdung* oder der *Entwurzelung* beschrieben haben, ist von besonderer Bedeutung für die Inkonsistenz einer sozialen Ordnung, die in der Gegenwart nicht nur von der „Ökonomisierung des Sozialen“, also der prinzipiellen Orientierung an marktwirtschaftlichen Konzepten auch für gesellschaftliche Teilbereiche (die bislang dem Wettbewerbsgedanken aus guten Gründen entzogen waren) geprägt ist, sondern auch von der Inkonsistenz der Möglichkeit, Identitäten auszubilden. Unter diesem *flexiblen Regime* der Bindungslosigkeit wird beispielsweise Adoleszenz als „psychosozialer Möglichkeitsraum“ (Vera King) zum auf Dauer gestellten Zustand und kein Ausdruck einer spezifisch einzigartigen Transformation innerhalb von Sozialisationsprozessen.[19] Bestand noch für Habermas, der sich Anfang der 1970er Jahre mit den Veränderungen der Formen der Identitätsausbildung unter der Rigide spätkapitalistischer Gesellschaftsstrukturierung auseinandersetzte, der ‚konventionelle Ausgang‘ der Adoleszenz in der Auseinandersetzung mit den ‚kulturellen Überlieferungen‘, sind heute zunehmend Unsicherheit produzierende Faktoren festzustellen, so dass eine Auseinandersetzung mit konventionellen Normen aufgrund der Pluralität und gleichzeitigem Anspruch auf Wahrhaftigkeit derselben mit dem Ergebnis einer Selbsterarbeitung der „Identitätsdefiniti-

19 Vgl. Habermas 1973: 126-128.

on“ (Habermas 1971: 126) wenn nicht unmöglich, so doch zumindest als ein lebenslanger Prozess erscheint. Tatsächlich scheint der Weg der *Ökonomisierung seiner selbst* ein adäquates Modell für die Erfordernisse des flexiblen und freiheitsversprechenden Kapitalismus. Jedoch aus Ermangelung der Möglichkeiten, jedem ‚ökonomisierten‘ Subjekt die versprochene *Anerkennung* zu gewährleisten, sehen sich die Integrationskapazitäten, die mit der kapitalistischen Ökonomie bereitgestellt sind, überstrapaziert. Der Drohung der Exklusion des Einzelnen wurde in der jüngsten Vergangenheit mit verschieden sozialpolitischen Devisen zu begegnen versucht, von denen sich die Wiederbelebung des partizipativen Gedankens, konkret der Bürger- oder Zivilgesellschaft mit den Anforderungen des globalisierten Wettbewerbskapitalismus am stimmigsten zeigt.

Das Verständnis vom Individuum, dem wir heute die Möglichkeit zur Partizipation zusprechen, hat es in dieser Form nicht immer gegeben. Wir begreifen den Menschen als individuelles Subjekt, das eigene Meinungen äußert (zumindest auf den ersten Blick), Dissens anmeldet und autonom handelt. In archaischen Gesellschaften geht der Einzelne im kollektiv praktizierten Mythos der *mechanischen Solidarität* (Durkheim) auf, die auf Ähnlichkeit und Konformität der einzelnen Stammesmitglieder baut. Der Feudalismus bindet den Einzelnen in das Kollektiv der religiösen Gemeinschaft, der Gilde, der Sippe ein. Die Moderne hingegen ist als *Freisetzungsapparatur* zu verstehen: Die Ökonomie der Industrialisierung entlässt das Individuum aus den tradierten Sinn- und Deutungssystemen. Mit der Herauslösung aus der Vorbestimmtheit des eigenen Lebensweges durch den absolutistischen Souverän wird so etwas wie Individualität, das Denken vom Individuum, überhaupt erst möglich: „Der Begriff des Individuums ist selbst ein moderner Begriff“ (Bruder 1993: 38). Die klassische Soziologie von Weber, Simmel, Durkheim u.a. begreift das einzelne Individuum als freigesetzt, als Arbeitskraft oder im geringeren Maße als Unternehmer im Kapitalismus. Diese Freisetzung steht am *Fin de siècle* unter der Drohung der Krise. Der Einzelne in der Marktgesellschaft ist zwar von den feudalen Bevormundungen befreit, aber andererseits, wie Peter Zima schreibt: „auf seine quantifizierbaren Komponenten als Produzent oder Konsument reduziert“ (2000). Diese Reduzierung des Individuums umschließt die Negation des Menschen als psychisches und soziokulturelles Wesen. Andere Autoren sehen diese Ambivalenz als Kennzeichen der Moderne, die einerseits eine Entzauberung der kollektiv wirksamen Mythen vollzieht, eine negative *Freiheit von* bewirkt, nämlich die Freiheit *von* Zwängen, von kollektiver Bevormundung (Isaac Berlin). Andererseits ist der Weg der Freiheit *zu* etwas, also eine *positive Freiheit*, die erst Subjektivität ermöglicht, als Umsetzung des Wunsches des Einzelnen versperrt. Die Konsequenzen, die sich aus dieser Deutung ergeben haben, sind weitreichend. Marxistisch orientierte Denker haben versucht, den Anspruch

auf Selbstverwirklichung des Einzelnen im Sinne der ‚positiven Freiheit' mit dem Konzept der Klasse zu verbinden. In dieser geschichtsphilosophischen Auslegung ist Freiheit und Selbstverwirklichung nur in dem Aufgehen des Einzelnen in einem Kollektivsubjekt, nämlich dem Proletariat, zu verwirklichen. Der Ausgang ist bekannt, recht bald wurde das Kollektivsubjekt des Proletariats vorerst ergänzt und schlussendlich geleitet von einem übergeordneten Kollektivsubjekt, der *Partei* als Avantgarde der Arbeiterklasse: „Die kommunistische Partei ist eine – im Interesse der Revolution – selbständige Gestalt des proletarischen Klassenbewußtseins" (Lukacs 1970: 500). Dieses Verhältnis von individuellen und kollektiven Akteuren und die Frage nach den Möglichkeiten, Freiheit und Autonomie des Subjekts durchzusetzen, beschäftigt die Geistesgeschichte der Moderne bis heute. Die negative Einschätzung in Bezug auf das Subjekt ist geblieben, sie hat sich sogar bis zur absoluten Verneinung weiter radikalisiert. So wird das Subjekt völlig in der Unterwerfung unter die gesellschaftlichen Zwänge gedacht, individuelle Subjektivität wird zur Unmöglichkeit und damit auch eine individuelle Ethik, denn Ethik hat immer zwei Positionen in einer sozialen Gemeinschaft, das ist das Ich und das ist der *Andere*.[20] Wenn nun aber die Subjekthaftigkeit in Frage steht, ganz neu durch die Hirnforschung und mittlerweile auch durch die Physik, die darauf insistiert, dass alles vorgegeben ist (quasi als Weltenplan), dann gerät jede normative Bestimmung von Handlungen ins Wanken.

7.2 Krise und Konsens

Der hier vollzogene Versuch zur Beschreibung einiger Aspekte der „Genealogie der Partizipation" hat auf den Begriff der Krise zurückgegriffen, nicht als analytisches Instrumentarium, sondern als vielfach verwendete Deskription einer spezifischen Form der ‚Problematisierung' (Michel Foucault) mit der Spezifik als *handlungsforcierendes* Moment eines Machtverhältnisses zu wirken. Zur Begründung von Partizipation, die in ihrer ‚begriffsimperialistischen' Verbreitung (Jürgen Habermas) eine ‚strategische Undeutlichkeit' aufweist, findet sich in den Diskursen über das gesellschaftliche Zusammenleben wiederholt die Bestimmung einer voraus-

20 Erwähnt werden müssen hier die Ansätze von Emmanuel Lévinas (1996) und Judith Butler (2003), die beide angesichts der hier geschilderten Unmöglichkeit der Begründung einer nicht-exkludierenden Ethik eben eine solche versucht haben zu begründen. Auch der Ansatz einer Neubegründung der Ethik durch Wilhelm Schmid (2000) zielt in diese Richtung, wenn gleich Schmids Subjekt der Lebenskunst kongruent zu den Imperativen des Neoliberalismus erscheint (vgl. dazu Phase 2, September 2005: 27f.)

eilenden Krise, die nur durch mehr Partizipation oder die Errichtung einer Ordnung, die sich nach den Interessen ihrer Bürger ausrichtet, bewältigt werden könne. Nun wohnt dem Begriff der Krise und seiner Semantik ein überzeugendes rhetorisches Potential inne, nämlich dass auf den Zustand, der als krisenhaft beschrieben wird, unabänderlich eine Veränderung folgen muss: Der Lösungsansatz ist der Problematisierung inhärent.

Die Verwendung des Krisenbegriffs suggeriert eine „zeitliche Dringlichkeit tiefgreifender Strukturänderungen“ (Luhmann 1990: 645). So erscheint die Krise als „objektive Gewalt, die einem Subjekt ein Stück Souveränität entzieht, die ihm normalerweise zusteht“ (Habermas 1971: 10). Anders formuliert ist der Ausdruck ‚Krise‘ durch den ihm innewohnenden diagnostischen und prognostischen Gehalt der „Indikator eines neuen Bewußtsein[s]“ (Koselleck 1973: 134). Die Krise des Monopolkapitalismus gehe der proletarischen Revolution voraus oder der Verfall des Sozialstaates der Notwendigkeit zu Reformen des Sozialwesens, so zwei willkürlich ausgewählte Beschreibungsmodelle des gesellschaftlichen Wandels. Wird nun die Krise selbst in den Bereich des Ausnahmezustands, des *Notstands* gerückt, wird sehr deutlich, dass der Einsatz der Krisensemantik auf ein *politisches* Handeln mit der Prämisse zielt: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“ – eine kleine, vielfach kommentierte Aussage von Carl Schmitt, mit der jene Souveränität eines totalitären Denkens gekennzeichnet ist, die letztlich in der *Vernichtung des Anderen* mündet.

Bei der Betrachtung gesellschaftlicher Diskurse der Gegenwart scheint sich Agambens Annahme zu bestätigen, die er in der Auseinandersetzung mit Schmitt entwickelt, nämlich dass der Ausnahmezustand das herrschende Paradigma des Regierens sei (Agamben 2004). Ungeachtet der Schlussfolgerungen Agambens ist festzuhalten, dass Politik sich in diesem Sinne als ‚reaktionär‘ auszeichnet. Sie ist rückwärts gewendet, auf die Positivität einer Situation. Regieren des Ausnahmezustandes heißt hier Re(a)gieren in einer spezifischen Problematisierung der Gegenwart, die über den Begriff der Krise eingefangen wird. Diese Konzeption des Politischen steht der Utopie oder Vision diametral entgegen, diese sind nicht mehr das Ursprüngliche des politischen Handelns. Die *Reaktion* als rückwärtsgewandte Geste postuliert den Abschied all dessen, was inexistent ist, also das Ende der Geschichte, der großen Erzählungen etc.[21] Oder wie Ernesto Laclau es ausdrückt: „Es existiert heutzutage das weitverbreitete Gefühl, daß die Erschöpfung der großen Erzählungen der Moderne, das Verschwimmen der Grenzen der öffentlichen Räume und die Funktionsweisen der Logik der Unentscheidbarkeit, die dem kollektiven Handeln alle Be-

21 Vgl. Rancière 2000.

deutung zu rauben scheinen, zu einem verallgemeinerten Rückzug vom Politischen führen“ (Laclau 1996: o.S.).

Die Bevorzugung der bestehenden Realität als Prinzip und die Verachtung bzw. Diskreditierung des Utopischen geht einher mit einem radikalen Verweis auf das Funktionieren des *Konsens*. Für Rancière haben die westlichen Gesellschaften den wahren Dissens, die „Streitkultur“ zugunsten einer „konsensuellen Vernunft“ aufgegeben. Das Zeichen der Dialektik *capur canis*, der Hundekopf als Symbolik der *septem artes liberales* für eine ‚hin- und herspringende‘ Rede ist auch für die realpolitische Auseinandersetzung der Gegenwart zutreffend, die von Streit und Schlagabtausch gekennzeichnet ist. Jedoch, so Rancière, seien wesentliche Entscheidungen, insbesondere über ökonomische Sachverhalte, dem Streit entzogen: „Da, wo Formen des politischen Umgangs mit dem Streithandel verschwinden, erwachen unversöhnliche Figuren wie Identität und Alterität“ (Rancière 2000: 110).

Der *Konsens* als das Prinzip unserer heutigen Vorstellung des demokratischen Miteinanders korrespondiert mit den Transformationen der Gouvernementalität. In der Nachfolge des mittelalterlichen Polizeistaats war der Staat nicht ausschließlich eine disziplinierende und überwachende Institution, sondern als Wohlfahrtsstaat aktives Element in der Fürsorge um das Wohl seiner Bürger. Das moderne Staatswesen der prä-neoliberalen Ära ist von dem pastoralen Fürsorgeprinzip von Hirte und Herde gekennzeichnet, alle Bereiche des Sozialen müssen optimal funktionieren und aufeinander abgestimmt sein und dazu bedarf es einer Reihe von Techniken und Instanzen, von der sozialwissenschaftlichen Statistik über die Politikwissenschaften bis hin zu sozialfürsorgerischen Einrichtungen. Das politische Handeln sollte das effektive Ineinandergreifen dieser verschiedenen individual- und bevölkerungsregulierenden Techniken gewährleisten, so dass Politik in diesem Sinne das ‚Umsetzen‘ und ‚Verwalten‘ akzentuierte. Auch der Demokratiebegriff, der nun in der von Partizipation geprägten Bürger- oder Zivilgesellschaft durchscheint, untersteht dem Verwaltungs-Paradigma. Unter der alles legitimierenden Idee des Konsens konstituiert sich ein beschränkter Möglichkeitsrahmen, der nur das zulässt, was innerhalb der Vorgaben denkbar ist. Die Konsensorientierung beinhaltet die Voraussetzung, dass alle existenziellen Phänomene der Sozialen unstrittig sind, da sie durch konsensuelle Verfahren lösbar seien: „Er [der Konsens, TJ] behauptet, die Probleme zu objektivieren, den Entscheidungsspielraum, den sie enthalten, zu bestimmen, ebenso wie die Wissensbestände, die dazu erforderlich sind, und die für ihre Lösung zusammenzubringenden Partner. Von dort, so nimmt man an, ließe sich dann die erforderliche Zusammensetzung der Interessen und der Meinungen ableiten, um so die vernünftigste Lösung zu finden“ (Rancière 2000: 109).

Die Reduzierung der Politik als Sachverwalterin einer als imperativ gesetzten Gegenwart hat trotz des ihr innewohnenden „Willens zur Beteiligung“ eine ordnungspolitische Funktion, denn „[z]ugleich dient dieser vermeintliche Realismus als Legitimationsgrundlage für disziplinierende Ordnungsrufe aus dem politischen Zentrum, mit denen Abweichler vom Basiskonsens als Ewiggestrige oder Utopisten abgestraft werden können“ (Celikates 2004: o.S.). Die Verfahren zur Konsensherstellung erscheinen dabei als etwas der Politik selbst Entzogenes, dadurch Nicht-Subjektives und schließlich als Wertneutrales, was traditionell der Attribution des ‚Guten‘ unterliegt. Der Dissens, der „Streithandel“ jedoch, der für Rancière als die eigentliche Definition des Politischen gilt, rückt zugunsten des „Funktionieren[s] der Sache“ in den Hintergrund. Das ‚Verfahren‘ selbst wird zur Instanz politischer Legitimität in der Konsensgesellschaft, eine Position, die sich aus der Ablehnung jeglicher Formen von Utopien ergibt und die aufgrund der hereinbrechenden Pluralismen nur noch in dem ‚Reglement des Sprechens‘ die einzig universale Vernunft akzeptiert:[22] „Der Konsensstaat beruft sich auf die globale ökonomische Notwendigkeit, die als unverrückbar gegeben angesetzt wird, um alle Konflikte ums Allgemeine in innere Probleme der Gemeinschaft umzuwandeln“ (Rancière 2003: o.S.).

Mit der Etablierung des *Konsensstaates* ist eine neue Grenzziehung verbunden, die die festgestellten Probleme auf einem anderen Feld zu lösen versucht, nämlich auf dem der Identität. So wie Perikles in seiner Rede an die Bürger Athens selbige in gute und schlechte Bürger unterteilt, beinhaltet der Konsensstaat oder die Konsensdemokratie eine Verantwortungsverschiebung, die nicht nur die Strukturierung der Politik durch die Ökonomie unangetastet lässt, sondern über die Einführung der Idee der Bürgergesellschaft, die Schuld einem *unzureichenden* bürgerschaftlichen Engagement rückwirkend zuschreibt und dementsprechend das engagierte, bürgerliche Subjekt als Leitvorstellung installiert.

7.3 Der Weg aus der Krise: Partizipation

Es ist deutlich, dass die gesellschaftliche Theoriebildung und Reflexion über die Wissensgesellschaft bestimmte normative Anforderungen implizieren. Ob euphorisch begrüßt oder diagnostisch kühl, die Wissensgesellschaft lässt kaum einen Bereich der Gesellschaft unberührt. Der Diskurs um die Wissensgesellschaft wird unter dem Vorzeichen einer Herausforde-

22 Luhmann hat mit der Beobachtung, dass das Recht in den modernen Gesellschaft ‚auf sich selbst gestellt‘ ist, die Bedeutung des ‚Verfahrens‘ als Instanz der Legitimation hervorgehoben (vgl. Luhmann 1983).

rung kommuniziert, die das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Individuum neu auslotet. Diese Verhältnisse werden beständig als krisenhaft beschrieben, ob als Krise der Wissenschaften, als Krise der Politik im Spannungsverhältnis zwischen Individualität und staatlicher Intervention oder schlussendlich als Krise der Subjektivität, die sich unter den Anforderungen eines globalen Wandels neu verorten soll. Das präsentierte Szenario, das diese gesellschaftlichen Umwälzungen bewältigen soll, akzentuiert die bürgerliche Gesellschaft und das aktive, bürgerliche Selbst.

Zwei Pole begrenzen die Implikationen der Wissensgesellschaft: der eine ist die These von der Unregierbarkeit moderner Gesellschaften aufgrund von globalem Wettbewerb, dem Wegfall ‚ideologischer' Gesellschaftsentwürfe und einer Pluralisierung von Lebensentwürfen. Der andere ist die ‚Freiheit' des Einzelnen, dem die politische Partizipation als die Stärkung individueller Entscheidungsfreiheit eine generelle Freiheit und die umfassende Verwirklichung und Durchsetzung von Subjektivität verspricht. Auch verschiedene politiktheoretische Perspektiven, die die gegenwärtigen Gesellschaften unter der Prämisse einer neoliberalen Transformation beobachten, heben die Rolle des Einzelnen und seiner Verortung als Element einer Zivilgesellschaft hervor, die einen Gegensatz zur neoliberalen Programmatik von Entstaatlichung und Deregulierung bilden sollen und die Möglichkeit zur selbstbestimmten Identitätsformung bieten.[23]

> Wie aber kann es in dieser Situation gelingen, die Einheit der Vernunft und die Integration der Welt mit der Verschiedenartigkeit der Kulturen zu versöhnen? Auf ein transzendentes Prinzip können wir jedenfalls nicht mehr zurückgreifen. Nur dem Einzelnen kann eine solche Neugestaltung gelingen. Er muss der Zersplitterung seiner Persönlichkeit ebenso widerstehen wie den Fragmentierungen der Gesellschaft; er muss seinem Leben einen Sinn geben, ein *life narrative,* um sich so einen Lebensentwurf zu schaffen, in dem er sich als Subjekt seiner eigenen Erfahrungen erkennt (Touraine 1999: o.S.).

Mit diesen Worten Alain Touraines aus seinem „Loblied auf die Zivilgesellschaft" ist der Aufgabenbereich der Bürgergesellschaft umrissen, denn sie soll die Garantien für das Recht des Einzelnen bereitstellen, „sich als Subjekt, mit einer eigenen Lebenserzählung, zu begründen und anerkannt zu werden" (ebd.). Diese Forderung des Diskurses um das bürgerschaftliche Engagement und die Zivilgesellschaft, nämlich die als Grundbedürfnis des Menschen verstandene Idee, Subjekt seines eigenen Handelns zu sein, findet ihre argumentative Verwertung in unterschiedlichen politischen Lagern. In der Kritik am Wohlfahrtsstaat, an den integrativen Kräften der

23 Vgl. Schade 2005: 144f.

(Real-)Politik, den Gewerkschaften, den Kirchen u.ä. treffen sich sowohl neoliberale Position als auch deren Gegner als gleichzeitige Befürworter partizipativer Demokratien.[24] Geteilt wird die Auffassung der Entmündigung der Bürger durch die Bürokratie wohlfahrtsstaatlicher Interventionen und die damit verbundene Schwächung des eigeninitiativen Handelns.

Auf die Diagnose der Krise des Politischen, hier konkret die Krise des Wohlfahrtsstaates bzw. des Neoliberalismus, findet sich aus unterschiedlicher Position dieselbe Antwort, nämlich die Aktivierung einer Bürger- oder Zivilgesellschaft. Differenzen finden sich jedoch in der Frage des konkreten Ziels der Verantwortlichkeit: „Der klassische Liberalismus und der Kommunitarismus argumentieren beide auf einer Folie, die die Verantwortung des Bürgers gegenüber der Gesellschaft betont" (Schade 2001: 147). Während kommunitaristische Positionen jedoch eher dem Gemeinwohl verpflichtet scheinen, setzt der Liberalismus (und ebenfalls der Neoliberalismus) auf die Rechte und Freiheiten des einzelnen Individuums als zentralen Kern der Zivilgesellschaft. Hier bei wird vorausgesetzt, dass moderne Gesellschaften im Innersten zusammengehalten werden durch eine Reihe gemeinschaftlich geteilter Vorstellungen, auch hinsichtlich der persönlichen Möglichkeiten an Mitbestimmung und Anteilnahme, allerdings im Bewusstsein der Ambivalenz, einerseits auf die Ressourcen bürgerschaftlichen Engagements zurückgreifen zu müssen und andererseits das Verschwinden dieser zu beobachten.[25] Begründet wird dieser Prozess mit der fortschreitenden Individualisierung, bei der die Vorstellung eines integrativen, auf einem Kanon an sozio-moralischen Pflichten beruhenden Zusammenhalts zunehmend in Frage gestellt zu sein scheint. Und damit zugleich auch die auf Ausgleich dieses Schwundes eingerichtete interventionistische Steuerungsfähigkeit. Die neoliberale Kritik an der modernen Staatlichkeit, die ebenfalls den Anruf des aktiven Bürgers nach sich zieht, beinhaltet das Argument der prognostizierten Lähmung von wirtschaftlichem und politischem Engagement durch die Formen der sozialen Sicherung unter den Veränderungen der Globalisierung: So könne sich die moderne Gesellschaft „kostspielige soziale Sicherungssysteme" (Schade 2001: 143) nicht mehr leisten. Die neoliberale Konzeption setzt jedoch nicht nur in Fragen der sozialen Sicherung, der Absicherung im Alter oder Krankheitsfall auf die individuelle Kraft unter Verabschiedung des Modells der Solidargemeinschaft, sondern umschreibt mit dem Modell des *Homo oeconomicus* einen Sinnhorizont für das gesellschaftliche Zusammenleben, in dem sämtliche zu gestaltende Bereiche durch ‚vereinzelte' Individuen geformt werden sollen. Der *Homo oeconomicus* wird gleichzei-

24 Vgl. Reichert 2001, Keupp 2000.
25 Vgl. Münkler 1997: 153.

tig als partizipierender und ‚guter' Bürger konzipiert, der sich über die Qualität seiner Ausbildung Gedanken macht, seine persönliche Wohngegend im eigenen Interesse gestaltet, seine Arbeit der Gewinnorientierung seines Unternehmen eigenständig anpasst und auf die Gesundheit seines Körper und Geistes achtet.

7.4 Die Aktualität von Partizipation

Bedeutsam ist in der Moralisierung des ‚teilhabenden' Bürgers, dass jede moralische Prädikatisierung ihr Gegenteil gleichzeitig mitkonstituiert. Eine frühe Beurteilung des bürgerschaftlichen Engagements findet sich bei dem Griechen Perikles. Dessen berühmte, von Thukydides überlieferte Totenrede für die im Kampf mit Sparta gefallenen Athener gilt als eine der *Ursprungslegenden* des demokratischen Denkens. In dieser Rede, in der es weniger um die Heldentaten oder Toten des Kriegs geht, wird eine Unterscheidung zwischen dem *guten* und dem *schlechten* Bürger getroffen, zwischen dem, der sich für das Wohl der Gemeinde engagiert und dem, der sich diesem Gemeinnutz verweigert: eine Differenzierung, die bis heute eine konstituierende Wirkung für das Verständnis der Bürger- und Zivilgesellschaft besitzt. So zitiert der CDU-Politiker Wolfgang Schäuble aus der Totenrede in seinem Plädoyer für ein stärkeres Nationalbewusstsein und Patriotismus:

> Auf Antriebskräfte, die aus dem herrühren, was wir nicht selbst bestimmen können, bleiben wir angewiesen, der einzelne und die Gesellschaft. Und deshalb bleiben für unsere Zeit Vaterlandsliebe und Patriotismus notwendig – mit oder ohne Stolz. Wie schon Perikles in seiner von Thukydides aufgezeichneten Totenrede zu Beginn des ersten Peleponesischen Krieges sagte: „Wir vereinigen in uns die Sorge um unser Haus zugleich und unsere Stadt, und, den verschiedenen Tätigkeiten zugewandt, ist doch auch in staatlichen Dingen keiner ohne Urteil. Einer, der daran gar keinen Teil nimmt, heißt nicht ein stiller Bürger, sondern ein schlechter". Auf schlechte Bürger ist eine Freiheitsordnung dauerhaft nicht zu gründen. Also wird es ganz ohne Patriotismus auch in Zukunft nicht gehen (Schäuble 2001).[26]

26 Nicht nur für das konservative Denken ist ein Rückgriff auf historische Vorläufer ergänzungsbedürftig und greift häufig auf die Begründungszusammenhänge der Biologie zur Legitimation der eigenen Position zurück. So wird bei Schäuble der Verhaltensbiologe lrenäus Eibl-Eibesfeldt zur Rechtfertigung des von Schäuble als überlebensnotwendig erachteten Nationalgefühls herangezogen, das sich auf Stolz und Vaterlandsliebe gründen soll (vgl. Schäuble 2001).

Allerdings hatte der Aufruf Perikles einen recht pragmatische Hintergrund: Dadurch, dass der Peleponesische Krieg einen Hauptteil aller kriegsfähigen Bürger der oberen Schichten Athens in Anspruch nahm, verwaiste die zivile Verwaltung des Stadtstaates. Um dieses Problem der Organisation und Aufrechterhaltung der städtischen Ordnung zu handhaben, erhielten größere Teile des von der ‚Demokratie' ausgeschlossenen athenischen Kleinbürgertums politische Beteiligungs- und Gestaltungsmöglichkeiten. Nach Mittermaier und Mair müssen wir diese Situation als „Klassenkampf zwischen den sozialen Schichten Athens, namentlich zwischen den Bauern – die ruiniert wurden – und den Unternehmern – die eine Erweiterung des Marktes gewaltsam durchsetzen wollten – begreifen: ein Klassenkampf, der sich zusehends verschärfte, je länger der Bürgerkrieg anhielt, das Land verwüstet wurde und die Kriegskosten anstiegen" (Mittermaier, Mair 1995: 17).

Für Perikles zeichnet sich der aktive Bürger als ein teilnehmender, bestimmender und dadurch mit dem Attribut „gut" aus. Dabei ist der Grad zwischen Diktatur und Demokratie recht schmal: Die Attische Demokratie, die vielfach als Idealbild bezüglich der Beteiligung und Tugendhaftigkeit der in ihr versammelten Bürger auch für die Gegenwart hoch gelobt wird, ist eine Demokratie der männlichen Wohlhabenden, für alle anderen, wie Frauen, Sklaven oder Kinder, entpuppt sie sich als Diktatur. Der Begriff der *Volksherrschaft* ist dementsprechend nur bedingt zu verwenden. Prägend jedoch ist die Frage nach der politischen Mitbestimmung, die bis heute die politische Philosophie beschäftigt. Die ‚Demokratie' der Antike ist das Ergebnis von Machtkämpfen, nämlich der „sinnfällige Ausdruck der schwindenden wirtschaftlichen Macht der Grundherren und der steigenden ökonomischen Herrschaft der Unternehmer und Kaufleute" (Mittermaier, Mair 1995: 15). Denn mit dem Niedergang der großgrundbesitzenden Schicht, auch in den politischen Ämtern, geht die Einbindung des Kleinbürgertums Athens, des *demos*, an den politischen Regelungs- und Ordnungsinstitutionen einher.

Neben der Unterscheidung in Bürger zweier Klassen über eine moralisierende Wertung spielt noch ein zweiter Gesichtspunkt für die Partizipation bzw. das bürgerschaftliche Engagement eine Rolle. Herfried Münkler, der in Perikles' Totenrede eine der Grundlagen des modernen Demokratiegedankens durchscheinen sieht, entdeckt dort den für die Gegenwart wichtigen Aspekt der sozialen Anerkennung. Unabhängig von seinem Reichtum oder seines gesellschaftlichen Status wird das Individuum durch Teilhabe zum ‚tugendhaften' und sittlich anerkannten Bürger: „Anerkennung ist dieser Vorstellung zufolge die eigentliche Währung bei der Vergabe öffentlicher Ämter, und wer sich bei der Übernahme kleinerer Pflichten bewährt, kann damit das Vertrauen seiner Mitbürger gewinnen, wenn es um höhere Ämter geht. Die Orientierung an der Bürgerehre ist danach

die genuine Form, in der dieser Typ der Demokratien Amtsträger rekrutiert und auszeichnet“ (Münkler 2006: o.S.).

Die den tugendhaften, ‚guten‘ Bürger auszeichnende Qualität der ‚Bürgerehre‘ ist für Münkler in Anlehnung an Perikles seine Bereitschaft, öffentliche Aufgaben zu übernehmen und, da fehlende Kompetenz nicht als Hindernis gelten soll, „sich zu beraten und beraten zu lassen“ (ebd.). Der Counterpart des hier beschriebenen und für die Gegenwart geforderten aktiven Subjekts bildet das „parasitäre Subjekt“ (Reichert 2001), das in seinem Verharren und Optieren auf die sozialstaatliche Fürsorge als „Feind der Demokratie“ (ebd.) gebrandmarkt wird. Damit wird ein strategisches Feld des Regierens als „Führung der Führungen“ (Michel Foucault) in zweierlei Hinsicht eröffnet: Erstens in der Bereitstellung spezifischer Identifikationsmuster, die Anerkennung für das aus den Fugen gehobene Subjekt der Postmoderne versprechen. Zweitens wird dadurch eine moralische Disqualifizierung der sich verweigernden Individuen möglich, die eine Praxis der Exklusion eröffnet und begründbar macht und die entsprechenden ‚disziplinarischen‘ Maßnahmen legitimiert, beispielsweise die Reduzierung oder völlige Aberkennung finanzieller Hilfen für Leistungsempfänger. Dieses Modell der ‚moralischen Regulierung‘ (Alan Hunt 1999) als Kopplung einer diskursiven und politischen Praxis findet sich ebenfalls in dem Bereich der Zuteilung medizinischer Versorgung. So sieht das sogenannte *Club-Modell* des Philosophen und ‚Bio-Ethikers‘ Hartmut Kliemt für die Verteilung von menschlichen Organen bei der Notwendigkeit einer Transplantation folgendes vor: Es sollen nur diejenigen berechtigt sein, ein fremdes Organ zu empfangen, die sich selbst zuvor zu einer Organspende bereit erklärt haben – „und zwar zu einem Zeitpunkt, als der eigene Bedarf noch nicht absehbar war“ (Hartmut Kliemt).[27]

Noch einmal zur Geschichte von Demokratie und Partizipation: Der Wissenschaftshistoriker und -soziologe Bruno Latour greift ebenfalls auf die Antike zurück und beschreibt anhand des von Platon geschilderten Streits zwischen Sokrates und dem Sophisten Kallikles ein Phänomen, welches derzeit bei vermeintlich strittigen und kontroversen Fragestellungen immer häufiger zum Tragen kommt: die Partizipation von Laien (in Latours Geschichte die Partizipation des Volkes). Kallikles vertritt die antike Oberschicht, die sich aufgrund ihrer Herkunft, Bildung und Stellung als regierende Partei berufen fühlt. Sokrates hingegen tritt als Verkünder der Wahrheit auf, als Experte des Philosophierens und als Vertreter des allein auf Wahrheit gründenden Rechts. Beide Figuren weisen Parallelen zu heutigen Akteuren auf, Kallikles als Vertreter der politischen Elite und Sokrates als Mitglied einer wissenschaftlichen Community. Latour attes-

27 Unter: http://members.aol.com/ehsdober/organ/organtext.html, Mai 2005.

tiert beiden eine maßlose Überhebung über die in der antiken Polis versammelten Bürger. Dem Volk als eigentlicher Souverän wird von beiden Figuren die Fähigkeit zur vernünftigen Entscheidung abgesprochen.[28] Diese kleine Geschichte zielt ganz allgemein auf Fragen der Regierbarkeit von Gesellschaften. Etwas differenzierter werden hier auf die speziellen Probleme des *demokratisch* verfassten Gemeinwesens, Elitenherrschaft und insgesamt auf die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages verwiesen.

Das Thema ist nicht neu, die Politikwissenschaft speist sich seit den Anfängen der liberalen Demokratietheorie aus der anscheinend immerwährenden Krise und dem Verfall der Demokratie. Die Klassiker sprachen hier noch eher visionäre Warnungen aus; heute geht man in der Politikwissenschaft im Allgemeinen davon aus, dass die Demokratie einen gewissen „Reformbedarf" (Offe 2003: 9) aufweise. Konstatiert werden dabei die schleichenden „Verfalls- und Deformationsprozesse" (ebd.) einer vermeintlich konsolidierten Demokratie westlichen Zuschnitts in dreierlei Weise: Gilt als Kern des modernen Demokratiegedanken die bürgerliche Freiheit, die politische Gleichheit und nicht zuletzt eine verantwortliche Regierung, sieht sich dieser Grundtatbestand „spezifischen Herausforderungen ausgesetzt, die seine Einlösung prekär werden lassen" (ebd.: 13). So sei unklar, wie sich die bürgerliche Freiheit adäquat einlösen lasse angesichts einer „notorische[n] kognitive[n] Überforderung der Bürger durch die Komplexität und [...] Neuartigkeit der zur Entscheidung ausstehenden öffentlichen Angelegenheiten" (ebd.). Hier muss hinzugefügt werden, dass der apostrophierte Begriff der Freiheit, verstanden als Ausdruck autonomen Handelns, angesichts der sozialen Determiniertheit jeglicher Individualität zunehmende Unglaubwürdigkeit erfährt, wenn man davon ausgeht, dass zur Ausübung der Freiheit bestimmte Bedingungen vorausgesetzt sind, die auch eine umfassende materielle Versorgung einschließen. Ebenso gefährdet scheint der Topos der politischen Egalität, angesichts einer Vielzahl ungleicher Machtverteilungen im Weberschen Sinne und der Möglichkeiten, darüber zu bestimmen, „was auf die Tagesordnung des demokratischen politischen Prozesses gelangt und was nicht" (ebd.: 14). Auch der Punkt des Regierens wird hinsichtlich seiner Effektivität und Leistungsfähigkeit als „problematisch" angesichts der Aufgabe spezifischer Regulationsmöglichkeiten eingestuft, die bislang in den Händen der staatlichen Obrigkeit lagen und nun mehr unter dem Paradigma des ‚aktivierenden Staates' in die Hände marktwirtschaftlich agierender Akteure überführt werden.

28 Vgl. Latour 2000.

Festzuhalten ist, ob nun in der Politikwissenschaft oder massenmedial verankert, dass eine „‚Entzauberung‘ der Demokratie“ (Offe 2003: 11) und die Enttäuschungen der Bürger mit der Praxis der Demokratie spätestens seit den 1970er Jahren. Dabei taucht im öffentlichen Diskurs in unterschiedlicher Verwendung der Begriff des ‚Demokratiedefizits‘ auf, der ein Qualitätsdefizit hinsichtlich des demokratischen Gemeinwesens bezeichnen soll.[29]

Tatsächlich scheint das junge 21. Jahrhundert eine Zeit der Demokratisierung und Teilhabe eröffnet zu haben. Eine Vielzahl von Institutionen, Vereinen und Gremien hat sich der politischen Partizipation verpflichtet. Auf allen gesellschaftlichen Ebenen finden sich Einrichtungen, die die Partizipation begleiten und steigern sollen. Zunehmend schwieriger wird die Differenzierung: So existieren neben einer Reihe von Umweltverbänden und -organisationen politische Vereinigungen, Nichtregierungs-Organisationen oder stiftungsorientierte Unternehmen, die sich ebenfalls als Teil eines bürgerlichen Engagements verstehen. Ebenso wird unter diesem Begriff die Mitarbeit in Freiwilligenverbänden, in Gewerkschaften oder Parteien verstanden. Eine Vielfalt, der auch die erwähnte Enquete-Kommission des Bundestags Rechnung trägt:

> Bürgerschaftliches Engagement bedeutet Vielfalt, und erst in diesem weiten Verständnis, das all diese vielfältigen Tätigkeiten einbezieht, erschließen sich die Dimensionen dieser Aktivitäten und ihre Bedeutung für unser Gemeinwesen. Die Bürgerinnen und Bürger erneuern mit ihrem freiwilligen Engagement in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens Tag für Tag die Bindekräfte unserer Gesellschaft. Sie schaffen eine Atmosphäre der Solidarität, der Zugehörigkeit und des gegenseitigen Vertrauens. Kurz, sie erhalten und mehren, was wir heute „soziales Kapital“ nennen: die Verbundenheit und das Verständnis zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft, die Verlässlichkeit gemeinsam geteilter Regeln, Normen und Werte und nicht zuletzt das Vertrauen in die Institutionen des Staates (EK-BE 2002: 2).

29 Der Diskurs um das Demokratiedefizit speist sich aus der Tradition der Trauer um den Verlust der individuellen Autonomie. Verschiedene Denker der Sozialphilosophie und Soziologie sehen in dem Konzept der Moderne eine Entfremdung, vom Deutschen Idealismus bis zu Sigmunds Freuds Austreibung des Subjekts aus seinem ‚eigenen Hause‘ bzw. von der Tragödie der Moderne (Georg Simmel) bis zu dem Verlust des individuellen Seins in der nivellierenden Allgemeinheit des *Mans* bei Heidegger. Ob der Niedergang der bürgerlichen Subjektivität, die vielfach um die vorletzte Jahrhundertwende beklagt wurde, den emanzipierenden Bestrebungen sich neu oder wieder formierender Klassen und Bewegungen geschuldet ist, sei hier dahingestellt.

Die hier vollzogene moralische Aufladung der Beziehungen zwischen den Individuen stellt das Bestehen der Gesellschaft ausschließlich in die Tugendhaftigkeit der einzelnen Individuen. Verantwortung trägt allein das sich um sich und um die Gemeinschaft sorgende Subjekt, unabhängig von den anderen Teilbereichen der Gesellschaft, insbesondere den ökonomischen Strukturen. So besteht beispielsweise der Kern der ‚patriotisch' erscheinenden „Du bist Deutschland"-Kampagne für den Einzelnen nicht in einem wiederzubelebenden Nationalismus, sondern in dem Effekt, die ‚Probleme Deutschlands', welcher Art auch immer, als ein individuelles Projekt *zu verinnerlichen*[30] und unabhängig von staatlicher Intervention sich als autonom Agierender zu konstituieren.

Dabei zeigt der Blick zurück, dass der Anspruch auf politische Partizipation in der Bundesrepublik kein Symptom der jüngsten Vergangenheit ist: War die neu gegründete Bundesrepublik von einer „auffallenden Zurückhaltung gegenüber der Einführung von Elementen der direkten Demokratie" (Wollmann 1999: 13) geprägt, zeichnete sich im Verlauf der 60er Jahre ein zunehmendes Interesse an Mitbestimmung und Teilhabe, eben an „Strategien der Demokratisierung" (Fritz Vilmar 1973) ab, jedoch als umkämpftes Feld. So sieht Helmut Schelsky Anfang der 1970er Jahre in den Bestrebungen nach „Mehr Demokratie" einen dadurch forcierten Abbau von Rationalität in der politischen Willensbildung und Entscheidung,[31] andere sehen in den Partizipationsbestrebungen der Bürgerinitiativen eine „Hegemonie einzelner Bürger über andere" (Willi Blümel), die mit dem Grundgesetz kaum vereinbar sei.[32] Die Ressentiments gegenüber plebiszitären Instrumenten sind sicherlich auch auf die Erfahrungen mit dem politischen System der Weimarer Republik zurückzuführen, das der spätere nationalsozialistische Jurist Carl Schmitt schon 1931 als „labilen Koalitions-Parteienstaat" mit folgenden Mängeln brandmarkte: „unberechenbare Mehrheiten; regierungsunfähige und infolge ihrer Kompromissbindungen

30 Eine der auf der Plattform der Du-bist-Deutschland-Kampagne vertretenen Initiativen hat sich für die Stärkung der Volkswirtschaft durch Konsumerhöhung eingesetzt. So heißt es dort: „Ziel der unpolitischen und unabhängigen Initiative ist es, eine nachhaltige Steigerung des Konsumverhaltens beim Bürger zu erreichen, um somit ein positiveres volkswirtschaftliches Klima zu schaffen." Der Bürger soll angespornt werden, sich beispielsweise für die Herabsetzung der Parkplatzgebühren einzusetzen, um einen erleichterten Einkauf unabhängig von den ökologischen Folgekosten zu gewährleisten. Auch auf die Gefahr hin, polemisch zu werden, soll noch erwähnt werden, dass auf der Webseite die passenden T-Shirts mit dem Aufdruck „Kaufen, Kaufen, Kaufen" erworben werden können (unter: http://www.du-bist-deutschland.de/opencms/opencms/Initiativen/IK000009/IN000004.html, Mai 2006).

31 Helmut Schelsky, in Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.01.1973.

32 Vgl. Blümel 1974: 72f.

unverantwortliche Regierungen; ununterbrochene, auf Kosten eines Dritten oder des staatlichen Ganzen zustande kommende Partei- und Fraktionskompromisse, bei denen jede beteiligte Partei sich für ihre Mitwirkung bezahlen lässt; Verteilung der staatlichen, der kommunalen und anderer öffentlicher Stellen und Pfründen unter die Parteigänger nach irgendeinem Schlüssel der Fraktionsstärke oder der taktischen Situation" (Schmitt 1931: 108).

Diese hier noch auf das pluralistische System des Mehrparteienstaats gerichtete Kritik an der Demokratie findet sich in der Nachkriegsordnung neu formuliert als Befürchtung vor den politischen Unwegsamkeiten vor dem Hintergrund des heraufziehenden Ost-West-Konflikts. So äußerte sich Theodor Heuss 1949 zu der Bedeutung von Volksabstimmungen mit der Warnung, sie seien „in den großräumigen Demokratien die Prämie für jeden Demagogen" (Heuss, zit. n. Obst 1986: 82). Dieser Ausdruck kann paradigmatisch für das demokratische Grundverständnis der Bundesrepublik dienen, das sich in der streng repräsentativ und anti-plebiszitär ausrichteten Form des Grundgesetzes wiederfindet.

Dieses Misstrauen gegenüber den gesellschaftlichen Nivellierungstendenzen der Weimarer Zeit zeigt exemplarisch auch Karl Jaspers in den 1946 dargelegten Überlegungen für eine neue Verfassungsordnung. Mit den „Thesen über die politische Freiheit" postuliert Jaspers die „Trennung zwischen Politik und Weltanschauung". Bedeutsam für Jaspers war die Errichtung einer „defensiven Demokratie" im Gegensatz zu einer „offensiven", da letztere sich unaufhaltsam auf totalitäre Zustände bewege. Sein Idealbild der politischen Führung bestand in einer „aristokratischen Schicht", die ständig aus der Gesamtbevölkerung „nach Leistung, Verdienst, Erfolg ergänzt wird" (Jaspers, zit. n. Mommsen 1991: 385f.). Eine *wehrhafte* Demokratie sollte auf dem Grundgesetz entstehen. Dabei prägten nicht Hoffung und Zuversicht die Arbeit an der Verfassung, sondern die Skepsis und der Glaube an die Fehlbarkeit des Menschen.[33]

Der Anspruch auf eine politische Teilhabe bildete bereits in den frühen zwanziger Jahren ein zentrales Element nach politischer Bewegung und Veränderung, die aus den Erfahrungen des Ersten Weltkriegs und der Nachkriegszeit stammte. So verwundert es nicht, dass die Angriffe auf die demokratischen Prinzipien der Weimarer Republik – von unterschiedlichen Positionen mal als „bloßes Establishment" oder als „schwächliche Interessentenherrschaft" (Bracher 1982: 244) abgewertet, wiederum als Drohung gegenüber den demokratischen Verhältnissen der jungen Bundesrepublik herhalten mussten.

33 Vgl. von Krockow 1994: 508-579.

Ein historischer Überblick über die Entwicklung politischer Partizipation in all ihren Zusammenhängen soll hier nicht geleistet werden.[34] Kursorisch kann hier nur angerissen werden, dass unser heutiges Verständnis von demokratischer Teilhabe, wie es sich in den vielen Aufrufen zum bürgerschaftlichen Engagement, in den Diskussionen um Bürger- und Zivilgesellschaft oder in den zunehmenden Würdigungen außerparlamentarischer, politischer Betätigung artikuliert, keineswegs eine stabile, fortlaufende Geschichte hat. Mal als angefeindete, mal als euphorisch begrüßte Erscheinungen kann die Debatte um Partizipation so gelesen werden, dass sie das Verhältnis von Individuum, Staat und Gesellschaft jeweils neu belichtet. Was sich herausschält, ist ein Verständnis des Hauptakteurs der Bürgergesellschaft, nämlich das des aktiven und auf sich selbst gerichteten *Bürgers*, als einzig legitimierender Bezugspunkt innerhalb dieses, wenn auch demokratisch verfasst, so doch auf dem ‚Egoismus' des Einzelnen aufbauenden Gemeinwesens. Die Effektivität der ermöglichten Konstituierung als ein *bürgerlich tugendhaftes* Subjekt, das seine Anerkennung aus der moralischen Erhöhung erhält, die sich von der Partizipation herleitet, liegt in der Art und Weise, wie von allen Ebenen der Gesellschaft ‚moralisch reguliert' werden kann, im Sinne der Techniken der Führung und Selbstführung Foucaults. So strukturiert die „moralische Regulation" über die Semantik des guten Bürgers sämtliche gesellschaftlichen Bereiche, mit dem Vorzug, sich nicht als interventionistischer Einsatz von staatlicher Seite präsentieren zu müssen. Vielmehr *reagieren* staatliche Instanzen auf der Ebene der ‚oberen' Institutionen, beispielsweise durch die öffentliche Würdigung von Ehrenamtlichen im Parlament oder durch finanzielle Gratifikation von sogenannten ‚Ein-Euro-Jobern', die in der Stadt Burghausen ein zusätzliches Weihnachtsgeld erhalten.[35] Dazu zählt auch die Einführung einer kostenfreien Versicherung für ehrenamtlich Tätige als Form der Anerkennung und moralischen Aufwertung, die gleichzeitig in den Bereich des Rechts überführt wird. Ebenso wird auf den ‚mittleren' und ‚unteren' Ebenen ‚moralisch reguliert', beispielsweise in den anerkennungswürdigen Organisationen wie Stadtteilinitiativen, NGO's oder Nachbarschaftshilfen.

7.5 Die Ambivalenz der Partizipation

Der Begriff der Partizipation erscheint auf den ersten Blick als „Plastikwort" (Uwe Pörksen 1988), „glatt und nichtssagend", ein Containerbegriff, der sich beliebig füllen lässt und von unterschiedlichen Seiten in Anspruch

34 Einen ausführlichen Überblick bieten Klein; Schmal-Bruns 1997.
35 Vgl. Berliner Zeitung, 22.12.2006, S.1.

genommen werden kann. Der Begriff der Partizipation nimmt in den gegenwärtigen politischen, kulturellen und sozialen Debatten eine wichtige Schlüsselstellung ein, um Argumentationen zu stützen, Positionen und Ansprüche zu rechtfertigen und zum Handeln anzurufen. Die Zeiten, in denen die Forderung nach Partizipation und Mitbestimmung als Ausdruck eines überbordenden Demokratieverständnisses zurückgewiesen wurden, scheinen vorbei zu sein, zumindest zeugen die von staatlicher und privater Seite vorgetragenen Aufrufe zur Bürgerbeteiligung von einem veränderten Verständnis. Doch es wird schnell ersichtlich, dass Partizipation nur in bestimmten Bereichen gewollt ist. Die Junge Union hat Ende der 1970er Jahre vehement für die Beteiligung von Arbeitnehmern an innerbetrieblichen Prozessen gestritten: Die Arbeit sollte nach den Bedürfnissen des Menschen gestaltet sein und der Mensch nicht den Bedingungen von Arbeitsplatz und Arbeitsablauf angepasst werden.[36] Heute hingegen wird seitens der Mutterpartei die innerbetriebliche Mitbestimmung als partizipatives Element eher als Hemmschuh von ‚Innovation' verstanden: „Wie deutsche Gesetze die innerbetriebliche Mitbestimmung regeln, trägt zur Bürokratisierung bei. Das Betriebsverfassungsgesetz schränkt die Handlungsfreiheit der Unternehmen ein und behindert Investitionen in neue Jobs."[37]

Dass diese Diagnose in der betrieblichen Praxis Einschneidungen hervorgerufen hat, bestätigen die Gewerkschaften: „Wir stellen immer häufiger fest, dass sich ein Teil der Unternehmerschaft radikalisiert und hemmungslos Betriebsräte wie tarifliche und arbeitsrechtliche Standards angreift".[38] Ein anderes Beispiel ist die europaweit vertretene Praxis der Hausbesetzungen. Das Squatting ist eine „großstädtische Selbsthilfe- und Protestbewegung", die auf Wohnungsnot, Leerstand oder überteuerte Mieten und Grundstückspreise aufmerksam macht. Diese Art der Bürgerbeteiligung, die nicht nur auf Planungsfehler oder Steuerungsdefizite verweist, sondern auch an der Entwicklung von ‚alternativen' Wohn- und Lebensformen teilhat, wird in der deutschen Partizipationskultur, zumindest von staatlicher Seite her, anscheinend nur als ‚krimineller Akt' gesehen, den es mit aller Härte zu begegnen gilt.[39]

Partizipation ist also nicht gleich Partizipation, die Beispiele ließen sich weiterführen, von den Mitbestimmungsmöglichkeiten in einer hierarchisch organisierten Institution wie der Katholischen Kirche bis hin zur Situation zwischen Arzt und Patient, in der ein medizinisches Wissen gegenüber dem leiblichen Empfinden eine Vorrangstellung einnimmt.

---

36 Vgl. Junge Union 1979.
37 So verkündete es Prof. Carl Christian von Weizsäcker am 12. 02. 2002 in der Marktkirche Hannover.
38 Ulrich Meinecke, in: die taz 20. April 2005.
39 Vgl. Bodenschatz et al. 1983: 360.

Wolfgang Fach hat auf die Unterscheidung von Partizipation verwiesen, wie sie sich in Samuel Johnsons „Dictionary of the English Language“ von 1756 findet. Hier wird Partizipation beschrieben als „the state of sharing something in common“. Fach verweist darauf, dass es sehr wohl einen Unterschied macht, ob man an einer „Torte oder an der Staatsmacht partizipiert“ (Fach 2004: 197). So lassen sich am Akt des Partizipierens zwei Dimensionen unterscheiden: die aktive Teilnahme, zum Beispiel an der Regierungsgewalt oder durch die Wählerstimme und die passive Teilhabe, die sich auf das willfährige Empfangen des Tortenstücks beschränkt.

Es wird schnell ersichtlich, dass Partizipieren nicht allein ein Akt des Handelns, sondern eng mit einem bestimmten *Status* verbunden ist. Das macht ihren ambivalenten Charakter aus. Partizipation ist nicht per se ein Handlungsmodus, den alle einnehmen können, sondern nur unter bestimmten Voraussetzungen. Das reicht bis Aristoteles zurück, auch in seinem Modell des Gemeinwesens bestimmen nur wenige mit. Und zwar diejenigen, die durch besondere Fähigkeiten, Attribute der Macht oder durch Zugehörigkeit als entsprechend befähigt gelten, das Schicksal des Staates *mitzubestimmen.* Partizipation setzt also eine vorhandene Autonomie des Individuums voraus und hat sie gleichzeitig erst zum Ziel – Partizipation bleibt demnach vorerst zirkulär, soll sie doch erst schaffen, worauf sie beruht. Die Lösung besteht in der Einengung der Zugangsvoraussetzungen, denn wer partizipieren will, muss zuerst die Fähigkeit zur Autonomie und Freiheit unter Beweis stellen.

7.5.1 Befriedung und Konfliktlösung

Nicht nur in der Bundesrepublik Deutschland ist die Anwendung partizipativer Verfahren seit einiger Zeit Forderung sowohl von Seiten der staatlichen Administration als auch von länderübergreifend agierenden Nicht-Regierungsorganisationen. Viele europäische Länder haben mittlerweile eine Vielzahl an Gremien, Einrichtungen und Organisationen, die auf unterschiedlichen Ebenen mit Verfahren der Bürgerbeteiligung arbeiten, die über die der repräsentativen Demokratie impliziten Wahlverfahren hinausgehen. Besonders auf der Ebene des Stadtquartiersmanagements und von Raumplanungsverfahren werden lokale, konfligierende Interessen mit partizipativen Verfahren bearbeitet. Doch längst behandeln die ‚Runden Tische‘ nicht nur Fragen der Verkehrsroutenverläufe, um ein prägnantes Beispiel zu nennen: Auch bei der Planung von Großprojekten wie Müllverbrennungsanlagen, Windparks oder Flughäfen werden unabhängig von der mittlerweile gesetzlich vorgeschriebenen Informations- und Beteili-

gungspflicht der Öffentlichkeit vermehrt mehr oder weniger unmittelbar Betroffene an den Planungsverfahren beteiligt.[40]

Ausgangspunkt bei diesen Verfahren ist der Anspruch einer einvernehmlichen Lösung von lokalen und regionalen Konflikten. Unabhängig von deren Wirksamkeit, die an dieser Stelle nicht diskutiert werden soll, ist festzuhalten, dass konfliktlösungsorientierte Verfahren, die partizipativ angelegt sind, in zunehmenden Maße eingesetzt werden und dadurch einen bestimmten Grad der Akzeptanz erkennen lassen.[41] Akzeptanz in zweierlei Hinsicht: Einmal geht es um die Akzeptanz des Verfahrens selbst, das durch den Anspruch auf Beteiligung als ‚demokratisches Element' definiert wird. Zum anderen soll mit den Verfahren eine von allen ‚akzeptierte' Lösung geschaffen werden, die unabhängig von der letztendlichen Entscheidung von allen Beteiligten getragen werden kann und sich dementsprechend als ‚demokratisch' legitimiert sieht.

Mit diesem Anriss zu der hier sichtbar werdenden ‚politischen' Dimension von partizipativen Verfahren wird deutlich, dass Partizipation bestimmte funktionale Aspekte in Gesellschaften übernimmt, die von einer Pluralität von Meinungen, Haltungen etc. geprägt sind. Die damit intendierten Bruchlinien sind schon aufgezeigt worden. Insbesondere für die Wissensgesellschaft, deren demokratischer Gehalt nicht nur in der Verabschiedung wissenschaftlicher Autorität liegen soll, gelten spezifische Verwerfungen von ehemals mehr oder weniger streng strukturierten Beziehungen. So zum Beispiel die Relation von Experten und Laien, von konkurrierenden Wahrheiten, von Werten und Fakten oder auch von Wissen und dem dazu korrespondierenden Nichtwissen. Gerade die letzte Beziehung gilt als eine besondere Form der Risikokommunikation, die den Vertrauensverlust in Wissenschaft verstärken kann und Widerstand und Verweigerung gegenüber von wissenschaftlichen Erkenntnissen und Produkten provoziert. Auch hier sind verschiedene Ursachen für diesen Vertrauensverlust benannt worden, die sich aus der Ökonomisierung, der Gleichzeitigkeit oder der Utopielastigkeit von wissenschaftlichem Wissen ergeben.

Vermittlung und Konsens

Der Dialog zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit wird in dieser Perspektive eher zum *Konflikt* und dadurch ‚regierungs'- und mediationsbedürftig. Partizipative Verfahren sind in diesen Fällen durch eine Mediation

40 Volksbegehren und Volksentscheid als zentrale Instrumente unmittelbarer Demokratie sind in allen Bundesländern verfassungsrechtlich verankert (vgl. Bull 2001: 16).

41 Vgl. u.a. Fietkau; Weidner 1992, Köberle et al. 1997.

begleitet, die insbesondere dann zu Anwendung kommt, wenn konfligierende Parteien direkt miteinander agieren. Andere partizipative Verfahren bedienen sich der Instrumente der Moderation oder einer motivierenden Gruppenanleitung, wenn kein aktueller Konflikt vorliegt oder eine dringend notwendige Entscheidung zu fällen ist. Mediation als inkludierende Technik ist auf Befriedung ausgerichtet, vermittelt sie doch zwischen konträren Positionen und versucht, einen dialogischen Prozess einzuleiten. Bürgerkonferenzen zu medizinischen Verfahren sind nicht im klassischen Sinne ein Mediationsverfahren, denn der Konflikt selbst wird erst im Prozess artikuliert. Die Bürgerkonferenz teilt jedoch auch den Anspruch jeder Mediation, nämlich die „wechselseitige Achtung und das Selbstbewusstsein der Beteiligten [zu] stärken und auf diese Weise ihre generelle Fähigkeit zu selbstbestimmter und gewaltfreier Austragung von Konflikten [zu] fördern“ (Bröckling 2004d: 159).

Die Differenzierung in partizipative und mediativ gestützte Verfahren ist uneindeutig und eher schwierig. In Verfahren, an denen direkt Betroffene beteiligt werden, beispielsweise Interessensgegensätze zwischen Behörden, kommerziellen Akteuren und der Öffentlichkeit bei umweltrelevanten ‚Standortentscheidungen‘ kann es aufgrund einer fehlenden Kompromissbereitschaft der Beteiligten zum Stillstand der Kommunikation, zur Nichtlösung der Konflikte und *zum auf Dauer gestellten Dissens* kommen. Um diesem Ergebnis vorzubeugen, werden vielfach Techniken der Konfliktbearbeitung, wie die der Mediation eingesetzt.

Mediation ist ein außergerichtliches, meist nichtöffentliches Verfahren konstruktiver Konfliktregelung, bei dem die Parteien eines (Rechts-)Streits mit Unterstützung eines Dritten, des Mediators, einvernehmliche Regelungen suchen, die ihren Bedürfnissen und Interessen dienen. Mediation ist grundsätzlich eine besondere Form der Verhandlung, die durch einen Dritten unterstützt wird.[42] Bei besonders hohem Konfliktpotential bedeutet Mediation mehr als nur die Moderation einer von konträren Positionen bestimmten Diskussion. Vielmehr verfolgt die Mediation das Ziel, einen Konsens zwischen den Beteiligten zu erreichen, wodurch sie sich als ein freiwilliger Zusammenschluss klassifiziert, der unabhängig von der Autorität rechtlicher oder staatlicher Instanzen agieren kann. Dem neutralen und überparteilichen Vermittler kommt dabei die Aufgabe zu, die konträren Punkte offen zu legen, zu ordnen und den Austausch zu ermöglichen. Beide Parteien werden durch diese prozessuale Ordnung als gleichberechtigt anerkannt und auf eine Perspektive einer gemeinsamen Lösung des Konfliktes eingenordet.

42 Vgl. Haft 2000: 253.

‚Vermittlung' als eine spezifische Form der Möglichkeiten, Konflikte friedlich zu lösen, findet sich in unterschiedlichen Kulturen und sozialen Zusammenhängen. Erste Hinweise auf vermittelnde (einvernehmliche) Konfliktregelung finden sich im christlich-abendländischen Bereich schon in der Bibel.[43]

Das Ursprungsland der institutionalisierten Konfliktvermittlung sind die USA, wo sich seit Mitte der 1960er Jahre ein institutionalisiertes Angebot mit einem spezifischen Methodenkanon, eigenen Ausbildungsprogrammen und einer systematischen Wissensproduktion entwickelt.[44] Die außergerichtliche Form der Streitbeilegung gründete u.a. auf der Erkenntnis, dass juristische Auseinandersetzungen vielfach von persönlichen Beziehungskonflikten überschattet und beeinflusst werden, und eine möglichst für alle Beteiligten interessengerechte Lösung nicht durch eine richterliche Entscheidung erreichbar war.[45] Die Suche nach Alternativen zur Form der rechtlichen Regelung beruhte keineswegs nur auf der vermehrten Berücksichtigung der emotional-kognitiven Dimensionen der Beteiligten, sondern auch in einer massiven Kritik an dem Justizwesen, dem man u.a. „Ineffizienz, hierarchische Strukturen, Zementierung sozialer Ungleichheit und Entmündigung der Betroffenen" (Bröckling 2004b: 160) vorwarf.

Obwohl erste Ansätze einer Bürgerbeteiligung wie die „Planungszelle" von Peter Dienel im Zuge des Entstehens der sogenannten Neuen Sozialen Bewegungen in den 1960er und 1970er Jahren festzuhalten sind, nahm man in Deutschland erst Anfang der 80er Jahre von Mediation überhaupt Notiz. Auch hierzulande wurde Mediation zuerst als Alternative zum Rechtsstreit bei Trennung und Scheidung eingesetzt, dessen Mängel schon seit längerer Zeit bekannt waren. Beachtung in Expertenkreisen fand das Thema aber erst nach einem Vortrag an der Evangelischen Akademie Arnoldsheim im Jahr 1988, in dem von Roland Proksch außergerichtliche Modelle zur Konfliktlösung bei Trennung und Scheidung vorgestellt wurden.[46] Anfang der 1990er Jahre gewinnt das Verfahren der Mediation an Aufschwung, im Jahr 1991 fand ein Kongress zum Thema Mediation in Bonn statt, der von der DAJEB (Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung) ausgerichtet wurde. Im gleichen Jahr bot der Deutsche Familiengerichtstag eine Arbeitsgruppe zur Mediation an. 1992 wurde der erste große Zusammenschluss von Mediatoren, die Bundesarbeitsgemeinschaft für Familienmediation (BAFM), gegründet. Auch in anderen Bereichen (Wirtschaftsmediation z.B. BMWA, Bundesverband für Mediation in Wirtschaft und Arbeitswelt) setzte sich Mediation unter

43 Vgl. Matthäus 5, 9; 1. Timotheus 2, 5; 1. Korinther 6, 1-4.
44 Vgl. Bröckling 2004a: 127.
45 Vgl. Proksch 1993: 176.
46 Vgl. Duss-von Werdt et al. 1995: 17.

Fachleuten immer mehr durch. Mediation ist mittlerweile ein fest etablierter Zweig, der ein Gegenmodell zu den ansonsten möglichen juristischen Verfahren bildet.

Das Versprechen des mediativ gestützten Kommunikationsprozesses ist die Berücksichtigung und Anerkennung der Interessen und Bedürfnisse aller Beteiligten, in diesem Sinne ein Zugeständnis an Emanzipation. Die Verfahren der Mediation gehen dabei prinzipiell davon aus, dass die konfligierenden Interessen nur *scheinbar* unvereinbar seien. Das berühmte Beispiel des Streits um die Apfelsine wird hierbei als Verdeutlichung herangezogen: Zwei Schwestern streiten sich um eine Apfelsine und beanspruchen die ganze Apfelsine für sich. Ein scheinbar unlösbarer Konflikt für die externe Betrachtungsposition. Bei einem ausgewogenen Kräfteverhältnis oder beim souveränen Eingriff der Eltern wird die Entscheidung zugunsten der Teilung der Apfelsine ausfallen. Eine Lösung, die nicht unbedingt zur Befriedigung beider Parteien dienen könnte. Fragt man jedoch nach den individuellen Interessen der Beteiligten, begibt man sich also auf die (innerpersonale) Ebene der Interessen, so wird eine andere Lösung möglich: Das Interesse der einen Schwester liegt nur in der Schale zum Backen, während es der anderen gerade auf den Saft und nicht auf den Rest der Frucht ankommt. Der Einbezug der individuellen Interessen soll so den Weg zu einer Lösung ermöglichen, die beide Parteien zufrieden stellt. Darüber hinaus wird Mediation als die Lösung angepriesen, die nicht nur die jeweiligen Interessen berücksichtig, sondern diese sogar optimal bedient.[47]

7.5.2 Eine kritische Perspektive auf Partizipation

Die Interaktionsform des Verfahrens hat [...] nicht nur die Funktion, brauchbare Entscheidungsgesichtspunkte herauszufiltern; sie dient auch ganz unmittelbar der Konfliktdämpfung, der Schwächung und Zermürbung der Beteiligten, der Umformung und Neutralisierung ihrer Motive im Laufe der Geschichte […] Nur wenn diese Möglichkeit institutionell gesichert ist, kann eine Gesellschaft auf andere, sehr viel drastischere Mittel der Konfliktrepression verzichten (Luhmann 1983: 4).

Die Kritik an Formen einer direkten Beteiligung, ob nun von Betroffenen oder distanzierten Laien, ist ebenso so alt wie der Ruf nach einer Demokratisierung von Entscheidungsprozessen selbst. Dabei sind zwei Pole zu beobachten, die in der Forderung nach einem Mehr an politischer Partizipation entweder eine Gefährdung des ‚Funktionierens' der demokratischen Ordnung oder als eine Methode der ‚Befriedung' gesellschaftlicher Kon-

47 Vgl. Haft 1992: 107f.

flikte sehen.[48] Beide Ansichten verweisen darauf, dass Partizipation häufig der Ökonomisierung der sozialen Verhältnisse unterliegt und so zu einer Kosten-Nutzen-Rechnung wird. Was kann zugelassen werden und was nicht, wo ist Partizipation zu belobigendes *bürgerliches Engagement* und wo ist es *Aufruhr*?

Der *Gewinn*, der sich aus Partizipation ziehen lässt, wird in der Demokratisierung fundamentaler gesellschaftlicher Lebensbereiche gesehen, hier als Beitrag zur Rationalisierung, Effektivierung und Akzeptanz von institutionalisierten Regelungen und Strukturen. Gleichzeitig bieten die Praxen der *Anerkennung*, die jede Form von Partizipation mit sich bringt, Haltepunkte für die vielerorts beschriebene Brüchigkeit und Instabilität des modernen westlichen Subjekts.[49] Um diese Anerkennung zu erhalten, um eben als der *gute* Bürger anerkannt zu werden, ist die Bestätigung und die Reproduktion des gegebenen Zustands unabdingbar. Das ist die Janusköpfigkeit des Prinzips der Partizipation Eine doppelte Anerkennung, die das Subjekt als ein anzuerkennendes anerkennt, es bestätigt und ihm Rechte und eben auch Pflichten zuweist. Und umgekehrt formuliert das Subjekt Ansprüche auf Anerkennung, die es aber nur artikulieren kann, wenn es das Gegebene, eben das Verfahren zur Konsenserzeugung akzeptiert. Das Ablehnen, das Nicht-Akzeptieren mündet in eine Aberkennung der Rechte, ob durch moralisierende Ausgrenzung oder Entfernung vom diskursethischen „Runden Tisch". Das störende, „destruktive" Subjekt will diesen selbst aufheben, das *partizipierende* hingegen hält an dem Verfahren fest und fordert nur einen Platz am selbigen.

Positioniert ist Partizipation in der Kategorie des Politischen, speziell in der politischen Theorie, die sie als „Beteiligung des Bürgers an gesellschaftlichen Prozessen, und zwar sowohl an Meinungsbildung- und Entscheidungsprozessen als auch an sozialen und speziell politischen Aktivitäten selbst" (Vilmar 1986: 339) deutet. Die jeweils differenten Partizipationsdefinitionen richten sich nach dem Ort des Sprechers: So begreift ein konservativer Ansatz eine weitreichende Partizipation als unzulässige „Politisierung" von gesellschaftlichen Teilbereichen, die anderen, sich als Experten auszeichnenden überlassen bleiben sollte. Marxistische Strömungen markierten Partizipation hingegen lange Zeit als irrelevant, da sie die Macht des Kapitals nicht überwinden könne, sondern nur zu dessen Stabilisierung beitrüge. Jedoch beschränkt sich der Begriff längst nicht mehr auf die theoretischen Ausarbeitungen neuer und adäquaterer Formen politischer Teilhabe, sondern taucht vermehrt in anderen Fachdiskursen als Handlungsbegriff im Sinne einer strategischen Formulierung einer Handlungsanleitung bzw.

---

48 Vgl. exemplarisch zu beiden Positionen Bracher 1982: 318, Bröckling 2004a, 2004b; Wilk 1999.

49 Vgl. Honneth 1992.

-forderung auf. Bröckling et al. (2004a) haben auf eine Vielzahl von Strategien, Techniken und Taktiken verwiesen, die an eine spezifische Semantik geknüpft sind. Die darin auftauchenden Begriffe sind „Deutungsschemata, mit denen die Menschen sich selbst und die Welt, in der sie leben, interpretieren; normative Fluchtpunkte, auf die ihr Selbstverständnis und Handeln geeicht sind; schließlich konkrete Verfahren, mit denen sie ihr eigenes Verhalten oder das anderer entsprechend steuern“ (ebd.: 11).

Interpretationsfähigkeit, Normativität und schlussendlich konkrete Praxis sind diejenigen Definitionsmerkmale der ‚Leitbegriffe‘, die spezifische Regierungstechnologien kennzeichnen, hier verstanden nicht als diskrete Art des Persuativen, sondern als Ausdruck und Pragmatik der *Führung durch Konstituierung*. Wie auch das Politische gewinnt hier der davon untrennbare Begriff der Regierung eine Erweiterung ins *Unendliche*, die sich von der Beschränkung auf ein realpolitisches Handeln und „staatlicher Intervention“ (ebd. 10) löst und jede psychische und soziale Handlung in den Kontext von „Regierung“ stellt. Regierung ist dann konkret „die Gesamtheit von Prozeduren, Techniken, Methoden, welche die Lenkung der Menschen untereinander gewährleisten“ (ME: 118f.). So lässt sich in Anlehnung an Rancière als Reaktion der Diffundierung des Begriffs des Politischen eine Differenzierung vorgeschlagen, die das herkömmliche Politikverständnis als institutionalisiertes Regelwerk des Gesellschaftlichen mit dezidierten Zugangsvoraussetzungen, mit divergenten Formen der Macht, einer besonderen Kommunikationsstruktur unterscheidet von jener Form, die das Politische als Ort der Gleichheit bietet:

> Vom Politischen können wir sprechen, wenn es einen Ort und Formen für die Begegnung von zwei heterogenen Prozessen gibt. Erstens, des polizeilichen Prozesses in der oben definierten Bedeutung. Zweitens, des Prozesses der Gleichheit. Ich verstehe unter diesem Ausdruck eine offene Menge von Praktiken, die von der Voraussetzung der Gleichheit eines jeden sprechenden Wesens mit einem jeden anderen sprechenden Wesen und vom Bestreben, diese Voraussetzung zu verifizieren, geleitet werden (Rancière 1997: 71).

Heute bestimmt der Begriff der Partizipation nicht nur als Forderung die Programmatiken von ‚marginalisierten‘ Gruppen, sondern auch das (real)politische Regierungshandeln ist von der Forderung nach dem aktiven Bürgerengagement geprägt.[50] Dabei dreht es sich nicht nur um augenscheinlich groß-politische Themen der obersten Steuerungsebene (Wahlen) oder der Kommunalebene. Partizipation umfasst das Repertoire von

50 Vgl. dazu den Abschlussbereicht der Enquete-Kommission „Zukunft des bürgerschaftlichen Engagements (EK-BE 2002).

Technologiefolgenabschätzung[51] wie städtebauliche Planungsverfahren[52] oder innerbetriebliche Dezentralisierungen und *flache Hierarchien*, gender mainstreaming oder der so formulierten „bevorzugten Einstellung von Schwerbehinderten". Hier muss gefragt werden, was denn Partizipation überhaupt ist, wie und von wem es zu welchem Zeitpunkt definiert und als Begründungszusammenhang verwendet wird. Ist Partizipation nur dann „gültig", wenn es Menschen direkt und persönlich betrifft? Oder spielen allgemeingültige Ansprüche an staatsbürgerlichem Handeln und Verantwortung hier eine Rolle?

Die gängige Kritik an Partizipation fragt nach dem Nutzen der partizipativer Veranstaltungen, nicht zuletzt aus finanziellen Aspekten heraus. Eine andere Kritik akzentuiert das Verhältnis zwischen Experten und Laien, die sich als quasi unversöhnliche Pole aufgrund des starken Wissensgefälles sich gegenüberstehen. Der Ruf nach Demokratisierung der Expertise, der eine Stärkung der Position der nicht-wissenschaftlichen Öffentlichkeit impliziert, weckt vielfach Vorbehalte. Diese sind nicht neu und beziehen sich größtenteils auf einen angenommenen fehlenden Sachverstand des Laien gegenüber dem Experten. Daraus ergibt sich für die Kritiker die Frage, ob diese Aufwertung der Laien nicht zur „Herrschaft der Dilettanten" führe mit den Implikationen des zunehmenden Verlustes der wissenschaftlichen Kriterien von Rationalität, Effizienz, Sachlichkeit und Kompetenz, „schlimmstenfalls zu einer Ideologisierung und Emotionalisierung" (Saretzki 1997: 277)?

Ein anderer, weitaus radikalerer Vorwurf, der häufig gegenüber diesen zentralen Diskursen laut wird, zielt auf eine „oberflächige Befriedung" von gesellschaftlichen Konflikten.[53] Partizipation ist dann nicht mehr als Aufbegehren gegen eine bestimmte Ordnung zu verstehen, sondern als „Zuckerbrot", um die Verantwortung für die Kollision von Interessensgebieten zu verlagern, nämlich hin zu denjenigen, die partizipieren bzw. sich dem bürgerschaftlichen Engagement verweigern und so als verantwortungslos deklassiert werden können. Michael Wilk hat anhand der Auseinandersetzungen um die Flughafenerweiterung Rhein-Main die Verschiebung und Institutionalisierung von gesellschaftlichen Konflikten aufgezeigt, die in der Anfangsphase der 1980er Jahre von Blockaden, Platzbesetzungen und militanten Angriffen bestimmt waren und im Laufe der Zeit von dem staatlich initiierten Modell „Konfliktlösung durch Dialog" abgelöst wurde, das Landtagshearings, Mediationsverfahren und Bürgerbeteiligung beinhaltete. Die damit verbundene Orientierung am Konsens sollte

51 Vgl. u.a. Köberle et al. 1997; Schicktanz, Naumann 2003; Tannert, Wiedemann 2004.

52 Vgl. Dienel 1997.

53 Vgl. dazu Wilk 1999.

dem Konfliktpotential jene Schärfe nehmen, die zwischen 1981 und 1987 zur kurzzeitigen Militanz in der Konfrontation mit Polizei und Verfassungsschutz geführt hatte. Angesichts der medialen Aufbereitung der Auseinandersetzungen um die Startbahn 18 West drohte ein zunehmender Vertrauensverlust in die staatlichen Institutionen angesichts der Kriminalisierung der Bürgerinitiativen, die sich gegen den Ausbau wandten. Das Ende der 1990er Jahre installierte Mediationsverfahren, dass beim weiteren Ausbau des Flughafens eingesetzt wurde, hatte laut der Strategie der damaligen Landesregierung folgende Vorgabe: „das Ziel sollte sein, Protest in Diskussion zu verwandeln" (Wilk 1999: 110). Die Überführung des als ‚gefährlich' eingestuften Protests in das konsensuelle Verfahren versperrte schließlich einer grundsätzlichen Diskussion um die Flughafenerweiterung den Weg. Das, was von den Verantwortlichen als „kooperative Konfliktbewältigung" gekennzeichnet wurde, bedeutete nichts anderes als ein „Akzeptanzmanagement" (ebd.: 116) über die Form der Partizipation. Denn die Konsensorientierung des Verfahrens führte zu der Abwertung des Erfahrungswissens der Protestierenden als ‚emotional' und ‚subjektiv' und zur Aufwertung der Begründungsstrategien der Flughafenbetreiber, die die ‚klassischen' Argumente der Arbeitsplatzschaffung und -sicherung ins Feld führten. Ergänzt sah sich das Mediationsverfahren von einer PR-Kampagne namens „Job-Maschine", die die Argumentation der Flughafenbetreiber stützte. Die Konstituierung von Konfliktparteien und die Mediation als Strategie der Befriedung hatten die Aufgabe Konflikte zu entspannen und über die Form der Partizipation als bürgerschaftliches Engagement eine stärkere Bindungskraft zu erzielen. Eine Konstatierung der „Unvereinbarkeit" der Gegensätze wird damit unmöglich, mit dem Effekt einer nachhaltigen Diskreditierung derjenigen, die sich dem Verfahren selbst verweigern: „Wer möchte sich schon nachsagen lassen, daß er/sie nicht gesprächsbereit sei? Wer sich von vorn herein von dem Mediationsangebot distanziert, läuft Gefahr als engstirnig und unkooperativ zu gelten, während die Gegenseite sich die Attribute verhandlungswillig, offen und demokratisch ans Revers heften kann" (ebd.: 119).

An dem Beispiel um den Frankfurter Flughafen wird zudem auch deutlich, dass Mediationsprozesse in einem Ungleichgewicht von Macht diese Herrschaftsverhältnisse und -bedingungen nicht zur Bearbeitung freigeben. Die angestrebte Egalität der Verhandlungen und gleichberechtigten „Sprachspiele" missachtet nicht nur die „realen" Machtunterschiede, die sich beispielsweise in der gleichzeitigen Inszenierung einer Medienkampagne ergeben, sondern auch die Unterschiede in der Anerkennung und Gewichtung der jeweiligen Argumentationsebenen. Nicht zuletzt ist die vermeintliche „Kultivierung des Konflikts" eine Aushöhlung der individu-

ellen Erfahrung von Macht und Widerstand und wertet andere Formen des Protests als „unzivilisiert" ab.[54]

7.5.3 Zur Poetik des Versprechens

Doch was verspricht der Diskurs der Partizipation, aufgrund dessen er so anziehend und unabdingbar erscheint? Die Zusicherung ist die Beteiligung, darüber hinaus die *Anerkennung*, die dem Subjekt lange Zeit verweigert schien: Unabhängig von der jeweiligen Entscheidung, die im partizipatorischen Akt gefällt werden soll, garantiert die Teilnahme selbst, im Politischen aufzugehen, Teil des Gemeinschaftlichen zu werden und von der Peripherie ins Zentrum zu gelangen. Das Politische der Gegenwart baut nicht mehr auf Exklusion, auf die Diskreditierung des Gegners, wie es vielleicht noch bei Carl Schmitt der Fall war, es geht vielmehr um den Einschluss, um die Befähigung zum Handeln und Entscheiden und damit schlussendlich um die Bindung von Kräften unter sich verschärfenden Bedingungen.

Eine kritische Sichtweise auf Gesellschaft, die deren zu beobachtenden Phänomene als konkrete „Problematisierungen" eines spezifischen diskursiven Settings begreift, versucht nicht, durch einen ‚zentralistischen Blick' die Ordnungen des Sozialen nachzuzeichnen, sondern untersucht „jene Rationalitäten und Technologien, die Gesellschaft als Einheit überhaupt erst denkbar machen und praktisch herstellen" (Bröckling, Lemke, Krasmann 2004: 9). In diesem Sinne muss auch der Diskurs um Partizipation verstanden werden, nämlich als Ausdruck einer Praktik, die auf eine bestimmte Problemlage reagiert. Fraglos regiert eine positive Grundhaltung gegenüber Partizipation und Teilhabe, die Emanzipation und Anerkennung verspricht. Selbst Wissenschaft oder Religion, ehemals relativ autarke Teilsysteme der Gesellschaft, die nur unter bestimmten Zugangsvoraussetzungen Eintritt gewährten, sind nun der Forderung nach Partizipation ausgesetzt bzw. verlangen selbst aktiv nach dieser. Der Begriff selbst ist *fraglos* geworden und affirmativ besetzt, er umreißt einen von Plausibilität strotzenden Deutungshorizont, dem eine hohe Problemlösungskompetenz zugeschrieben wird. Jedoch erfüllt das partizipatorische Versprechen nicht nur den Wunsch nach Anerkennung und Erfahrung von einer individuellen Sinnhaftigkeit, sondern konstituiert und lenkt soziale Beziehungen und schafft eine „Gemeinschaft der Menschen guten Willens" (Bröckling 2004d: 162), die sich durch Dialog und rationalen Diskurs selbst regieren.

54 Vgl. Wilk 2000.

Ins Gewissen reden

Die Seele, das Innenleben des Individuums, das Gewissen oder auch Psyche, welchen Namen wir diesem auch geben wollen, bildete seit längerem eine Ergänzung zur den regulierungstechnischen Maßnahmen neben Zwang, Disziplinierung oder Kontrolle. Foucault hat sich in der genauen Bezeichnung nicht festgelegt, ob nun „Psyche, Subjektivierung, Persönlichkeit, Bewusstsein, Gewissen usw." (ÜS: 42). Was und wie man dieses Innenleben des Menschen nun bezeichnen soll, ist eher eine Frage der Deutungsmacht der Psychologie, wichtiger ist der strategische Einsatz von Technologien, der zur „Führung zur Selbstführung" beiträgt. Wolfgang Fach hat darauf verwiesen, wie vielfältig diese Technologien in der seiner Ansicht nach postmodernen Gesellschaft sich artikulieren: „Man könnte Technologien vorschlagen, die persönlichkeitsbildend wirken; oder dem Menschen ein schlechtes Gewissen machen; oder das Bewußtsein der Leute schärfen resp. ihre Psyche stärken; oder den subjektiven Faden ausschlachten" (Fach 2003: 192).

Der postmoderne Herrschaftsstil unterscheidet sich von seinem modernen Vorgänger durch den Einbezug der „Seele", die zwar schon seit der Antike herrschaftlich umsorgt wird, jedoch erst der postmoderne Staat hat als Credo die Sorge um ein „gesundes Innenleben". Und dieser angestrebte, positive Grundzustand ist in der Gegenwart nicht durch Passivität seiner Bürger, durch den Rückzug ins Private zu erreichen: „Die Mächtigen ziehen eine ‚kritische' Teilnahme, einen Dialog, dem Schweigen oft sogar vor – nur um uns in einen ‚Dialog' hineinzuziehen, damit sie sicher sein können, daß unsere unheilvolle Passivität gebrochen ist" (Žižek 2005: 8).

Nicht mitspielen, sich verweigern – für Žižek ist dies jener erste kritische Impuls, der das Räderwerk zum Stehen bringen könnte. Nicht der Dialog mit der vereinbarten Zielsetzung eines für alle Beteiligten zufrieden stellenden Konsens wird hier als Weg der Beteiligung und Transformation beschritten, sondern, im Gegenteil, die konsequente Ablehnung derjenigen Formen der Partizipation, die aus einem Ungleichgewicht heraus vorgeschlagen werden und in deren Ausrichtung auf das Dialogische schon die Konsequenzen eingeschränkt sind bzw. vorherbestimmt ist, welche gesellschaftlichen Ordungsmuster nicht berührt werden sollen.

Der Modernisierungstheoretiker Anthony Giddens ist einer der überzeugendsten Gewährsleute, in dessen Schriften richtungweisend diese postmodernen Regierungsstrategien hinsichtlich einer „guten Regierung" beschrieben werden. Da die Zielsetzung des ‚guten Regierens' „den Zweck der Förderung des Glücksstrebens...[haben soll], muß sich die Regierung zweifellos mit den seelischen Zuständen ihrer Bürger befassen, und nicht nur mit dem Niveau ihres materiellen Wohlstands. Hier können viele Faktoren ins Spiel kommen. Maßnahmen, durch die Netzwerke der sozialen Interaktion ge-

stützt oder geschaffen werden, können günstige Voraussetzungen für die psychische Entwicklung liefern; mannigfaltige Selbsthilfegruppen können eine wichtige Rolle spielen, Situationen, die zur Auszehrung der Selbstachtung führen, können energisch aufs Korn genommen werden" (Giddens, zit. n. Fach 2003: 193).

Dieser Aufruf zur Stärkung der Selbstachtung verhallt nicht ungehört: Cruikshank (1996, 1999) hat auf den strategischen Wechsel verwiesen, der die Regierungsprogrammatiken von nicht mehr als einen linearen Prozess der Weitergabe von Programmen, Geldern, Maßnahmen versteht, sondern als den Versuch, durch eine zwar noch amtlich-administrative Stärkung der individuellen Selbstachtung die Problemlösungskompetenz zurück zu den ‚problematischen' Individuen zugeben. Damit verlagert sich selbstverständlich die Schuldfrage: ‚Seid ihr nicht fähig, eure Probleme, die uns zu schaffen machen, zu lösen, dann seid ihr selber schuld.'

Es geht dabei nicht nur um die Verantwortbarkeit, also um die Zuschreibungen von Verantwortlichkeiten: An diesen Prozess gekoppelt ist auch immer die eigene Emanzipation von eben jenen Zuständen, für die eine individuelle Verantwortung eingefordert wird. Politische Partizipation umfasst in diesem Sinne zwei Verschiebungen: Einmal kann der Ruf nach Teilhabe als eine Technologie verstanden werden, durch die sich die individuellen Subjekte in Bürger mit einem demokratischen, staatsbürgerschaftlichen Bewusstsein transformieren und dadurch auch erst neue Felder politischen Handelns entstehen lässt. Zum anderen beschränkt sich Politik in dieser Sichtweise nicht auf die Programmatiken und die Institutionalisierungen von Führung, Lenkung oder Steuerung, sondern stellt sich als ein *Moment der Serie* dar: Verschiedene Elemente politischer Technologien greifen ineinander und dabei verlagert sich das Politische in das Feld der Handlungen bzw. der Praxis. Die politische Programmatik als das ‚Sagbare' einer diskursiven Formation transformiert sich in das ‚Sichtbare' der Handlungen.

Es bleibt bei der Betrachtung des Phänomens Partizipation ein ambivalenter Eindruck: Ist Partizipation nur Instrument der Emanzipation oder Machtstrategie zur Befriedung von Konflikten? Das verweist unmittelbar auf die Akteursebene. Deliberative Demokratie, Basisdemokratie oder soziales Kapital sind nicht ausschließlich Begriffe aus dem Wörterbuch von Aktivisten der NGO's oder des Weltsozialforums, sondern längst in die Strategiepapiere von Weltbank oder IWF eingegangen. Wer spricht wie über Partizipation und in welchem Diskurs und mit welchem Anspruch wird es verwendet? Wie ist das Verhältnis von Repräsentation, zum Beispiel eines allgemeinen Willens zu Denken, wenn es vermehrt um die Ersetzung der politischen Repräsentation durch den Willen des autonomen Bürgers geht? Hieran wiederum schließen sich Fragen zur Anerkennung an: Wem werden die Rechte auf Partizipation zugebilligt und wem nicht?

Hat politische Partizipation trotz des hehren Anspruchs einer weiten und allgemeinen Beteiligung ausschließenden Charakter? Dürfen nur die mitbestimmen, die unmittelbar betroffen sind? Und welche emanzipatorischen Potentiale verbergen sich in den Anerkennungspraxen? Macht es die ‚Unsichtbaren' sichtbar? Oder anders formuliert: Dient die Beteiligung mit dem Versprechen auf Gehör nicht der Erfassung und Kontrolle von Denkhaltungen, Positionen oder Meinungen?

Im Folgenden soll ein Modell gegenwärtiger Partizipationsbemühungen vorgestellt werden, welches derzeit als Instrument der ‚partizipativen Technologiefolgeabschätzung' und zur Förderung des Dialogs zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit eingesetzt wird. Dieses aus Dänemark kommende Verfahren trägt den Namen Bürgerkonferenz und gilt als Hoffnungsträger, um die bislang als ungelöst definierten Probleme, beispielsweise der biomedizinischen Wissenschaften handhabbar zu machen und einer drohenden „Unregierbarkeit" der Wissensgesellschaft das partizipative Modell entgegenzusetzen. Hierbei soll es nicht um eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den verhandelten Thematiken gehen, sondern um das *Forum*, welches Bürgerpartizipation ermöglichen. Die Tatsache, dass es sich dabei um Bürgerkonferenzen handelt, die sich alle drei mit biomedizinischen Themen befassen, ist der Besonderheit des biomedizinischen Diskurses geschuldet, der einen *Wertediskurs* darstellt. Im Gegensatz zu anderen Wissens- oder Interessenskonflikten, beispielsweise bei der Planung einer Fernverkehrsstrasse durch ein Wohngebiet, kommen bei den Diskussionen um biomedizinische Fragen noch grundlegendere Fragen hinzu, die nicht ausschließlich wissensgeleitet sind, beispielsweise nach dem Beginn des Lebens bzw. nach dem ‚Wert des Lebens'. Gerade bei möglichen Konflikten, die nicht durch eine Vermehrung von Wissen gelöst werden können, wird auf Verfahren der *Deliberation*, speziell die der Bürgerkonferenz gesetzt.

7.6 Partizipation im Modell der Bürgerkonferenz

7.6.1 Regieren und Partizipieren

Partizipative Verfahren dienen im Allgemeinen zur „Erweiterung der Verhandlungsthematik, zur Entdeckung der gemeinsamen Vorteilssituation, zum Interessenausgleich und zum möglichen Kompromiss" (Linder, Vatter 1996: 181). Diesem Anspruch folgt das Modell der Bürgerkonferenz in ihrem Selbstverständnis als *Arena*, um jene Themen zu vertiefen und zu diskutieren, „die weit in unser Alltagsleben eingreifen und bisherige Werte in Frage stellen" (Vogel 2003: 9), so Klaus Vogel, der Direktor des Deutschen Hygiene-Museums Dresden, welches die erste Bürgerkonferenz mit

dem Titel „Streitfall Gendiagnostik“ ausrichtete. Die 2001 durchgeführte Konferenz stellt gesamteuropäisch gesehen keine Ausnahmeerscheinung dar: Seit Beginn der 1990er Jahre werden in zunehmenden Maße Bürgerkonferenzen in Anlehnung an das dänische Modell der Konsens-Konferenzen[55] zu wissenschaftlichen und technologischen Themen durchgeführt. Im Bereich der biomedizinischen Forschung sind in Deutschland mittlerweile drei große Bürgerkonferenzen durchgeführt worden, 2001 *Streitfall Gendiagnostik* – Deutsches Hygiene-Museum Dresden – 2003/04 *Bürgerkonferenz zur Stammzellforschung* – ausgerichtet von der Arbeitsgruppe „Bioethik und Wissenschaftskommunikation“ des Max-Delbrück-Centrums Berlin – und 2005/06 eine europäische Konferenz unter deutscher Beteiligung zur *Hirnforschung* (*Meeting of Minds*), welche ebenfalls vom Deutschen Hygiene-Museum ausgerichtet wurde.

Vielfach akzentuiert wird der Wert der Bürgerkonferenzen in der Einsetzung und Forcierung einer Debatte, die nicht nur einen breiten gesellschaftlichen Dialog ermöglicht, sondern auch die Politik „unter Argumentationsdruck“ (Jutta Limbach) setzen soll. Die bislang sehr geringe Relevanz, die auch die Teilnehmer an den deutschen Bürgerkonferenzen einstimmig beklagen, wird vielfach als Defizit anerkannt, jedoch nicht als entscheidender Mangel, denn „selbst die über das geringe Echo aus Politik und Öffentlichkeit enttäuschten Konferenzteilnehmer betrachten ihre Teilnahme an einer solchen Konferenz als Gewinn; denn ‚wer mitmacht, nimmt seine Rolle als Staatsbürger ernst‘“ (Limbach 2000).

Einer der Schwerpunkte der Technologiefolgenabschätzung liegt in der Erforschung der Auswirkung biomedizinischer Verfahren. Denn allzu deutlich ist, dass die neuen Technologien ebenso wie Umweltkonflikte die sozialen Verhältnisse tangieren, jedoch in einem weitaus stärkeren Maße das ethisch-moralische Gefüge der Gesellschaft in Frage stellen. Es werden unterschiedliche Methoden innerhalb des Spektrums partizipativer Verfahren unterschieden. Diese reichen von Runden Tischen direkt Betroffener bis zu Gruppenmethoden wie Szenario-Workshops und Zukunftswerkstätten, deren Nähe zur problematisierten Thematik nur mittelbar erscheint. Die einigende Idee ist, dass Politik als Prozess zu verstehen ist, an dem verschiedene Gruppen teilhaben und dass dadurch eine Akzeptanzerhöhung durch die Ausweitung der verantwortlichen Partner zu erzielen ist. Dabei sind die Gründe und Beurteilungen von Bürgerbeteiligung recht unterschiedlich. Neben demokratieorientierten Gründen, die die politische Partizipation als

---

55 Mit Absicht wurde bei den Bürgerkonferenzen in Dresden und Berlin der Begriff der Konsens-Konferenz vermieden. Der Anspruch der Veranstalter beinhaltete nicht das Ziel eines konsensuellen Ergebnisses, vielmehr sollte das abschließende Votum der ‚Laiengruppe‘ auch differierende Haltungen abbilden.

unerlässlich für eine demokratische Ordnung erachten, zielt eine andere Position auf den beschriebenen Autoritätsverlust von Wissenschaft und Politik: Weder ‚sozial robustes Wissen' noch eine legitimationsfähige Politik ließen sich demnach ohne den *Bürger* herstellen.[56]

Die Bedeutung des Laienwissens wird von Fachleuten aus dem Bereich der Technikfolgenabschätzung innerhalb der partizipativen Verfahren unterschiedlich bewertet. Einerseits sollen die partizipativen Prozesse der Bürgerkonferenzen die Funktion des Wissenstransfers erfüllen: es soll Wissen vermittelt werden, aufgrund der Feststellung, dass die Öffentlichkeit zu wenig über die Bereiche der Biomedizin weiß (Defizit-Modell). An die partizipativen Verfahren ist damit die Hoffnung geknüpft, „dass damit faktisches Wissen in die Öffentlichkeit getragen und ein Thema öffentlich diskutiert werden könne, ohne dass ‚falsche' oder emotionalisierende Argumente die Debatte stören" (Nentwich et al. 2006: 7). Das Laienwissen als solches wird hierbei als ein wertorientiertes Wissen betrachtet, das der Objektivität des wissenschaftlichen Wissens gegenübersteht, Widerstand gegen Technologien würde aus Unkenntnis der objektiven Faktenlage erwachsen. Andererseits erhofft man sich, dass andere ‚Wissensformen', zum Beispiel das emotionale oder kulturelle Wissen der Laien, in den Aushandlungsprozessen mehr an Gewicht gewinnen könnten. Diese Aufwertung des Laienwissens resultiert aus der Annahme, dass der Alltagsbezug von Laien stärker ist und dadurch eine stärkere Reflexion der Folgen des biomedizinischen Wissens für die alltägliche Lebenswelt ermöglicht werde.[57]

Dieser Erwartung entspricht die bei den Bürgerkonferenzen dominierende Themenauswahl: Biomedizinische Fragestellungen weisen eine überregionale Relevanz und Aktualität hinsichtlich der rechtlichen, politischen oder sozialen Aspekte auf. Relevant ist die prinzipielle Unabgeschlossenheit des diskutierten Themas. Bislang weist die Gesetzeslage, beispielsweise zur Gendiagnostik, noch eine Grauzone auf, die vermuten lässt, dass hier noch weitergehende Diskussionen und rechtliche Verschiebungen zu erwarten sind.

Bei den Fragen um die Zukunft der Gendiagnostik, der Stammzellforschung oder der Hirnforschung geht es nicht um die von Laien geführte Diskussion gegebener Zustände oder die Bewertung bereits eingetretener Probleme. Die drei Bürgerkonferenzen weisen die Besonderheit auf, zu-

---

56 Vgl. Renn 1999; Hennen 2003.

57 Mit dieser Argumentation wird allerdings die Differenzierung von spezifischen Wissensformen unterschiedlichen Rationalitätsgrade aufrechterhalten. Auf den ersten Blick erscheint die Würdigung von Emotionalität, die häufig mit einem subjektiven Wissen gleichgesetzt ist, als ‚Praxis der Anerkennung'. Jedoch bleibt fraglich, ob dem emotionalen Wissen in den kommunikativen Verständigungsprozessen dasselbe Gewicht eingeräumt bekommt als den „sanften Zwängen des besseren Arguments".

kunftzugewandt und ‚visionär' bestimmte Problemlagen zu antizipieren. Mit der Aufgabenstellung, antizipierend mögliche Konflikte der Biomedizin zu entwerfen, sind zwei Intentionen verbunden. Erstens wird durch die Vorausschau die ‚Administration' entlastet, denn nun können aufgrund der erfassten Ängste und ‚Problematisierungsweisen' der Bürger gezielt Gegenmaßnahmen eingeleitet werden, um diese zu entschärften bzw. einem möglichen Widerstand gegen bestimmte Verfahren durch eine veränderte argumentative Strategie entgegenzuwirken. Zweitens ist der Vorgang des „Sich-Hinein-Denkens" in die ethisch-moralische Dimension der biomedizinischen Wissenschaften und Technologie nicht nur eine reflektierende Auseinandersetzung mit dem Angebot der Medizin („Wie würde ich mich verhalten?"), sondern manifestiert die konsensorientierte *Politik des Dialoges*, der sich zu verweigern eine moralische Deklassifizierung folgen würde.[58]

Keineswegs ist die Begrüßung des politischen Engagements einhellig. Zweifel werden an der fachlichen Kompetenz der Laien geäußert, die sich in kurzer Zeit mit teils hochkomplexen Verfahren befassen müssen und sich dem Anspruch gegenüber sehen, diese nicht nur verstehen, sondern auch bewerten zu müssen. Dieser Kritik jedoch steht die Ansicht gegenüber, dass moderne Gesellschaften nicht mehr auf ein gemeinsames Wertefundament, das durch Religion oder Tradition gestiftet ist, zurückgreifen können.[59] Jegliche Wertebasis, die zur Beurteilung der biomedizinischen Verfahren herangezogen wird, ist stark interpretationsdürftig und äußerst fragil. Die Frage nach dem *Beginn des Lebens*, die in der Bürgerkonferenz zur Stammzellforschung eine der am meisten diskutierte war, kann sich in ihrer Beantwortung nur bedingt auf wissenschaftliche Erkenntnisse beziehen. Ebenso steht der religiösen Begründung eines unhintergehbaren ‚Wert' des Lebens gleichberechtigt eine utilitaristische Zweckbegründung anbei, die auf die Schaffung eines höchstmöglichen Glückszustandes für alle verweist und ohne in ohnehin argumentativ seichte Fahrwasser zu gelangen, die Vernichtung von fötalem Gewebe rechtfertigen muss. Das Nichtvorhandensein eines gemeinsam geteilten, normativen Wertehorizonts und die Preisgabe eines universalen Erkenntnisanspruchs zugunsten der Pluralität wissenschaftlicher Tatsachen versprechen einen Freiheits- und Autonomiegewinn für den Einzelnen, jedoch erhöht sich dadurch gleichzeitig die Verunsicherung unter dem Druck, eine Entscheidung abgeben *zu müssen*. Diese beiden Situationen, einerseits die Erarbeitung einer ‚selbstbestimmten' Position, also letztlich einer ethisch-moralischen Haltung und auf der anderen Seite die Notwendigkeit, entscheiden zu müs-

58 Vgl. Wilk 1999; Rancière 2000, 2003.

59 Vgl. Gill;, Dreyer 2001: 2.

sen, ohne die Formel des *Auctoritas non veritas facit legem*, verdichten sich in der Praxis der Bürgerkonferenz, die hinsichtlich der beschriebenen Ansprüche der Wissensgesellschaft ein legitimes und legitimiertes Wissen erzeugen soll, unter der Bedingung einer *nichtautoritären Staatlichkeit*.

Neben institutionalisierten Gremien wie die Ethik-Kommissionen in der klinischen Forschung akzentuieren Bürgerkonferenzen Diskussionen zu kontroversen Fragestellungen. Diese haben nicht den wissenschaftlichen Experten als paradigmatische Figur der Beratung als Zentrum, sondern – nicht nur aufgrund der Diversität wissenschaftlicher Expertise sich selbst als Demokratisierungsmotor verstehend – den *Laien* zur Entscheidungsinstanz erklärt. Dabei hat die Bürgerkonferenz das Ziel, interessierten Laien die Möglichkeit zur Meinungsbildung und Beteiligung am öffentlichen Diskurs in gesellschaftlich stark strittigen Fragen zu geben. Des Weiteren wird sie als Instrument der partizipativen Technikfolgen-Abschätzung konzipiert, die eine politikberatende Funktion einnehmen kann. Ein herausragendes Merkmal der Bürgerkonferenz ist deren administrative Einsetzung, d.h. die Initiative für den Beteiligungsprozess wird nicht von den Laien selbst ergriffen, sondern durch Akteure anderer gesellschaftlicher Teilbereiche wie Wissenschaft, Politik oder Ökonomie eingeleitet. Damit ist eine Problematisierung und Strukturierung vorgegeben: Wissenschaft und Politik setzen die jeweiligen Themen fest, die debattiert werden sollen, und die Laien bzw. Bürger stehen als interessierte Diskussionsteilnehmer zur Verfügung.

Orientiert ist die Durchführung der Bürgerkonferenzen an den in den 1980er Jahren entwickelten Verfahren der Konsensus-Konferenzen, die von der nationalen, parlamentarischen Technikfolgenabschätzungsstelle Dänemark, dem Technologierat, erstmals 1987 als Instrument zum Thema ‚Gentechnik in Landwirtschaft und Industrie' eingesetzt wurde. Auch das dänische Konzept hat Vorfahren: In den frühen 1970er Jahren wurden in den USA partizipative Konzepte zur Technologiefolgeabschätzung entwickelt, jedoch agierten diese mit dem Instrument der Expertenanalyse ohne die Einbindung von Laien oder anderer zivilgesellschaftlicher Akteure.[60] Der dänische Vorstoß in Bezug auf die Teilhabe von Laien an den ehemals alleinig von Experten besetzten Diskussionsforen beruhte auf einer Neuorientierung weg von experten- oder betroffenendominierten Auseinandersetzungen hin zur Anregung eines gesellschaftsübergreifenden Diskussionsprozesses.

Die Motive für die ‚von oben' verordnete Partizipation sind weit reichend. So ermöglichen Bürgerkonferenzen Einblick in die Haltungen und

60 Vgl. Joss 2003: 16. Zur Geschichte von partizipativen Verfahren in der Technologiefolgeabschätzung siehe Joss 2000a, 2002.

Meinungen der Laien und legen deren Argumentationsfiguren offen. In Bezug auf die Durchsetzbarkeit von bestimmten Techniken, also für die staatliche Planbarkeit, kann dieses Wissen relevant werden, um mögliche Konflikte frühzeitig zu antizipieren und beizulegen. Durch die Antizipation von möglichen konträren Situationen wird der (real)politische Steuerungsprozess sowohl inhaltlich wie auch zeitlich und planerisch entlastet. Denn Entscheidungen aufgrund eines Konsens bzw. eines Verfahrens, das Legitimation verspricht, sind weitaus zeitsparender als langfristige Kampagnen.[61] Damit ist eine Funktion der Bürgerkonferenz umrissen: In ihr wird zum Beispiel die Debatte um Gendiagnostik fokussiert, die zur Disposition stehende Thematik wird in der Bürgerkonferenz zur Sprache gebracht und kommuniziert und somit *reproduziert*. Das heißt auch, dass ein gesamtgesellschaftliches Wissen über die *genetischen Dispositionen*, über die Möglichkeiten genetischer Diagnostik gefördert und strukturiert wird und so auch der Risikodiskurs über, kurz gesagt, ‚schlechte Gene' etabliert und zu einem Allgemeinwissen wird. In den partizipativen Verfahren geht es nicht vorderst um die Herstellung von Konsens, sondern um die Herstellung von *Verständnis* und daran anschließend um die *Herstellung von Vertrauen* und zwar genau an den Stellen, wo unsicheres Wissen und ethische Differenz vorherrschen und wo dennoch Entscheidungen getroffen werden müssen.

In der Bürgerkonferenz wird auf die Figur des ‚wohlinformierten Bürgers' abgehoben. Der politisch mündige Bürger wird in die Situation versetzt, kontroverses Wissen unter ethischen Fragestellungen debattieren zu müssen. Damit ist die Annahme einer erneuten ‚Transformation der Demokratie' verbunden, die nunmehr im Gegensatz zu den 1950er und 1960er Jahren eine breite politische Partizipation zum Ziel staatlicher Maßnahmen erklärt: So spricht Johannes Agnoli Ende der 1960er Jahre noch von dem „betriebsdiszipliniert-unmündigen Arbeiter" (1968: 13), der fachlich zwar auf einem hohen Niveau ausgebildet ist, jedoch von innerbetrieblichen Mitbestimmungsprozessen ferngehalten wird. Selbiges diagnostiziert er für den politischen Bürger, der im modernen Verfassungsstaat nur als staatstreuer Wähler benötigt wird. Das Fernhalten von der politischen Partizipation (außer des Wahlrechts) sieht Agnoli ergänzt durch einen wohlfahrtsstaatlichen Paternalismus, der auf soziale Einhegung abziele:

> Daß der Kapitalismus nicht mehr der alte sei und sich mächtig verändert habe, ist inzwischen eine stehende Redewendung geworden. Wo er sich modernisiert, hat er in der Tat einen, in den Anfängen völlig unbekannten, für- und vorsorglichen, ‚sozialen' Charakter angenommen. Er hat eingesehen, daß betriebliche Leistun-

61 Vgl. Jasper et al. 2002: 12.

gen – die dem Großbetrieb angepaßte institutionalisierte Form von Paternalismus – die Belegschaft besser disziplinieren als früher übliche Einsatz der Staatsmittel: Armee und Polizei (Agnoli 1968: 17f.).

Technikkontroversen bieten nun die Möglichkeit auf Partizipation, sind einerseits Inklusionsverfahren und Legitimationsgeneratoren. Andererseits handelt es sich bei Bürgerkonferenzen um Elemente eines Regulierungsdiskurses, der darauf zielt, das Bewusstsein, den Kenntnisstand und das Informationsverhalten zu erweitern. Vertrauen in kontroverses Wissen wird über eine *geordnete Kommunikation* hergestellt. Zielsetzung ist dabei die Steigerung der *Public Awareness*;[62] über spezifische Strategien wird dabei ein bestimmtes Thema in den ‚öffentlichen Diskurs' eingespeist und als bedeutungsvoll präsentiert. Da eine autoritäre Verordnung weitaus mehr Widerstand und Gegenbewegung nach sich ziehen würde als ein Thema, das aus einem Eigeninteresse für relevant erachtet wird, vollziehen sich die Techniken zur Erzeugung einer *Public Awareness* in zwei Schritten:

Das Thema muss zuerst ins öffentliche Bewusstsein gerückt werden, die Menschen müssen also erst einmal erfahren, dass dieses Thema existiert. Zum zweiten muss der Bevölkerung dann klar gemacht werden, dass es sich lohnt, über die Thematik nachzudenken. Um das zu erreichen, ist ein Medien- und Methodenmix gefragt. Neben klassischer Öffentlichkeitsarbeit müssen alle verfügbaren Medienkanäle genutzt werden, Sympathieträger müssen sich für das Thema stark machen, und das Thema muss den Menschen im wahrsten Sinne des Wortes nahe gebracht werden. Dort, wo die Menschen sind – in der Fußgängerzone, im Supermarkt, im Betrieb – müssen Aktionen stattfinden, die das Thema und die Menschen vor Ort zusammenbringen.[63]

Für die Legitimität der Bürgerkonferenzen wird von den Veranstaltern die Informations- und Partizipationspflicht der Politik gegenüber der Öffentlichkeit hervorgehoben, die zur Durchführung von politischen Maßnahmen den ‚Willen des Bürgers' kennen und die politischen Ziele transparent machen müssen.[64] Jedoch muss hier betont werden, dass der hierarchische Zug nicht aufgelöst wird: Der Laie, ‚wohlinformiert', bekommt zwar einen offenen Einblick in Verfahrens- und Entscheidungsstrukturen, bleibt jedoch von der letztendlichen politischen Entscheidung aufgrund der Abgabe seines Willens im Zuge des Repräsentationsgedankens ausgeschlossen. In dieser

62 Vgl. dazu die Österreichische Awareness-Initiative „Innovatives Österreich", unter: http//:www.innovatives-oesterreich.at, November 2007, ebenfalls Nentwich et al. 2006: 3.

63 So auf der Homepage einer Public Relation Agentur, unter: http://www.publicelements.de/themen_pa.php, Oktober 2006.

64 Vgl. Willhauck 1997: 51.

Weise ist eine Degradierung des Bürgers zur „unentgeltlichen Arbeitskraft für öffentliche Aufgaben“ (Jasper 2002: 13) vorgezeichnet, ein prekäres Beispiel für die Differenz von direkter und repräsentativer Demokratie. Denn einerseits sollen die Bürger angehalten werden, aktiv und selbstbestimmt an konfligierenden Fragen des gesellschaftlichen Lebens teilzuhaben, andererseits wird ihnen jedoch nicht das Recht zur selbstständigen Entscheidung zugestanden. Kritisch betrachtet heißt dies, dass solche Partizipationsformen nur das Ziel haben, „über aktive Ansprache des gesellschaftlichen Verantwortungsgefühls der Bürger Legitimation“ (Brangsch 2002: 10) für politisches Handeln zu ermöglichen. Damit ist auf die oben angesprochene ‚Krise der Demokratie‘ verwiesen, die zudem Kapazitätsdefizite hinsichtlich der Durchführung von politischen Aufgaben aufweist, die die Administration kaum noch bewältigen kann: „Anders gesagt – die klassischen politischen und Lobbystrukturen sehen sich außerstande, eine ‚richtige‘, gesellschaftlich weitgehend akzeptierte Haushaltspolitik ohne Einbeziehung weiterer Kreise der Gesellschaft zu konzipieren“ (ebd: 10).

Die Programmatik der Bürgerkonferenzen lässt sich in drei Abschnitte unterteilen, mit denen das Verfahren gegenüber der Öffentlichkeit gerechtfertigt wird. So sprechen alle Veranstalter von dem Ziel, „die aktive Beteiligung von Bürgern an der öffentlichen Diskussion zur Biomedizin zu fördern“ (Salem, Tannert 2004: 106). Diese Zielsetzung korrespondiert mit der ‚Krise des Wissens‘, auf die eine stärkere „Beteiligung von Laien und Betroffenen“ (Hennen 2003: 39) eine adäquate Antwort sein soll. Als zweites Ziel wurde die Ergänzung wissenschaftlicher Expertisen durch die „Sicht von ‚Laien‘“ (Salem, Tannert 2004: 106) genannt, wobei von einer prinzipiellen Ferne der Wissenschaft von der außerwissenschaftlichen ‚Lebenswelt‘ ausgegangen wird: „Die Idee ist, die wissenschaftlich-technische Bewertung des Themas durch Experten und die von Interessenvertretern geführte Diskussionen mit einer Evaluation durch Laien zu ergänzen“ (Joss 2000b: 22).

Der Anspruch ist dabei, eine Form des Dialogs zu schaffen, in dem die bislang vollzogene Differenzierung in Experten und Laien aufgelöst wird und beide Gruppen als gleichberechtigte *Hybride* außerhalb von autoritären Strukturen argumentieren können. Der letzte Punkt auf der Agenda der modellhaften Bürgerkonferenz ist die Weiterentwicklung zivilgesellschaftlicher Elemente, denen angesichts einer konstatierten Zunahme von Risiken und Chancen von Wissenschaft und Technik die Notwendigkeit einer breiteren Einflussnahme zugesprochen wird.[65]

Es kann festgehalten werden, dass die Bürgerkonferenzen als Anstoß für einen „gesellschaftsweiten Diskurs- und Beratungsprozeß“ (ebd.) dient,

65 Vgl. Zimmer 2003: 69.

der nicht nur Experten oder direkt Betroffene vereint, sondern das verhandelte Thema breiteren Schichten der Bevölkerung zugänglich machen will. Auf diese Art und Weise wird ein spezifisches Wissen gleichermaßen zur Kenntnis und zur Disposition gestellt. Durch die Bündelung der Meinungen in einem abschließenden Votum ist die Bürgerkonferenz auch eine „Informationsquelle" (Gill, Dreyer 20003: 40) für politische Entscheider, die neben den wissenschaftlichen Expertisen die Meinung der Laien abgebildet sehen: „Es soll gezeigt werden, wie ‚normale' Bürgerinnen und Bürger aufgrund ihrer persönlichen (Alltags-)Erfahrungen, ihrer Wertvorstellungen und ihrer Erwartungen die im Mittelpunkt stehende Thematik einschätzen und welche Zukunftsentwicklung sie wünschen" (ebd.: 22).

7.6.2 Das Setting der Bürgerkonferenz

Bei den in Deutschland abgehaltenen Bürgerkonferenzen handelt es sich um eine Art Jury aus ca. 20 Personen, die aktuelle und gesellschaftlich relevante Themen aus Wissenschaft und Technik diskutieren und *bewerten* sollen. Dabei besteht die Bürgergruppe explizit nicht aus Experten; eine Grenzziehung, die sich manchmal als schwierig erweist, wenn medizinische Fachleute aus der Gruppe der Bürger in der Debatte eine argumentative Dominanz mit dem Verweis auf die alltägliche Praxis beanspruchen. Konzipiert ist das Verfahren als ein Diskussionsforum, bei dem die Gruppe der Bürger den „Verfahrenskern" (Gill, Dreyer 2001: 12) bildet, die sich von Experten beraten lassen können und nach einer möglichst ausführlichen Diskussion zu einem einheitlichen Votum kommen. Die durchgeführten Konferenzen unterscheiden sich von Konsenskonferenzen darin, dass kein ‚Zwang' zum Konsens gegeben ist, sondern auch Minderheitenvoten als Teile des Gesamtergebnisses akzeptiert werden.

Die Auswahl der Teilnehmer soll einen repräsentativen Querschnitt der Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland darstellen und keine homogene Gruppe bilden. Dabei besteht der Anspruch, bei der Gruppenbildung nicht nur möglichst unterschiedliche soziale Gruppen abzubilden, sondern ebenfalls auf die „Repräsentativität kontroverser Ausgangspositionen und Standpunkte" (Jasper et al. 2002: 20) zu den zur Diskussion stehenden Fragestellungen zu achten.

Der Ablauf einer modellhaften Bürgerkonferenz sieht folgendermaßen aus: Nach der Planungsphase, in der insbesondere das Problem der Finanzierung im Mittelpunkt steht, werden bundesweit mehrere tausend, zufällig ausgewählte Adressen angeschrieben. Bei der Konferenz zur Stammzellforschung beschränkten sich die Veranstalter auf den Bereich Berlin/Brandenburg, die Dresdener Konferenz ‚rekrutierte' hingegen in allen Bundesländern. Nach einer repräsentativen Auswahl, die sowohl das Alter, den Bildungsstand, die Berufstätigkeit und das Geschlecht berücksichtigen

sollte, wurden die zukünftigen Teilnehmer per Losverfahren ausgewählt.[66] Nach dem Standardverfahren kommen die Teilnehmer an mehreren Wochenenden zusammen, um sich in der Anfangsphase mit dem zur Diskussion stehenden Gegenstand vertraut zu machen. Unterstützt werden sie dabei von einem Moderationsteam, da der sich neu konstituierenden Gruppe ein effektives und harmonisches Zusammenarbeiten zu Beginn abgesprochen wird.[67] Die Rolle des Diskussionsleiters übernehmen dabei professionelle Moderatoren, die idealerweise den kommunikativen Prozess anstoßen und begleiten, jedoch nicht auf die inhaltlichen Diskussionen Einfluss nehmen.[68]

Das erste Treffen der Laiengruppe ist von dem gegenseitigen Kennen lernen, der Vorstellung der Ziele und des Vorgehens auf der Bürgerkonferenz und einer ersten Heranführung an die Thematik selbst geprägt. Dieser erste Zugang zu einer hochkomplexen Thematik wurde durch einen Vertreter aus dem Wissenschaftsjournalismus geebnet, der Schwerpunkte setzten sollte, um einen diskussionsfähigen Fragenkatalog herauszuarbeiten. Ausgehend von dieser Eingrenzung wurden die Themen konkretisiert und ein Experten-Hearing vorbereitet. Dieses hatte den Zweck, zur Klärung von offenen Fragen beizutragen und Positionen von Experten zu hören, die vielleicht noch nicht im Meinungsbildungsprozess zur Sprache gekommen waren.

Der Expertenbegriff ist ebenso wie der Laienbegriff dabei sehr weit gefasst: Experte kann der Molekularbiologe ebenso wie der Vertreter einer Patienteninitiative, der Moraltheologe ebenso wie der Krankenpfleger sein. Auch die Auswahl der Experten sollte nicht vorgegeben sein. Zwar existierte eine Liste mit Vorschlägen von Personen, die als Fachleute für ein-

66 Deutlich unterrepräsentiert zeigten sich die Konferenzen hinsichtlich der Teilnehmer mit Migrationshintergrund.

67 Vgl. Schicktanz, Naumann 2003: 65f.

68 Dass diese Aufgabe weitaus schwieriger ist als erwartet, belegen die Beispiele einer britischen Konsenskonferenz und der Bürgerkonferenz zur Stammzellforschung, bei denen jeweils die Moderatoren für eine Zeit lang ausgeschlossen wurden, da sie als zu lenkend von den Bürgern empfunden wurden (vgl. Joss 2000b). Der Ausschluss der Moderatoren während der Berliner Konferenz wurde von dem Moderationsteam different bewertet. Einerseits stand das Team selbst unter den Forderungen der Veranstalter, eine straffe Führung unter Zeitdruck zu leisten, andererseits fühlten sie sich jedoch auch der Bürgergruppe verpflichtet, nicht zu leiten, sondern zu begleiten. In der Konsequenz führte diese ambivalente Situation zur Entscheidung der Gruppe, dass sie „die Moderation nur dann hinzuziehen wollte, falls sie ohne deren Hilfe nicht mehr auskämen“ (Burow, Kühnemuth 2004: 124). Für die beiden eben zitierten Moderatoren war diese Entscheidung eine Bestätigung ihrer Arbeit anstatt das Eingeständnis des Scheiterns: „Offenbar war es uns gelungen, einen offenen Raum zu schaffen, den die Gruppe nach ihren Interessen nutzen konnte“ (ebd. 124f.).

zelne Bereiche ausgewiesen waren, jedoch hatten zumindest in Dresden und Berlin die Teilnehmenden die Möglichkeit, eigene Experten vorzuschlagen, die ohne Veto anschließend eingeladen wurden. Im Anschluss an die Expertenanhörung bestand der folgende Teil in einer weiteren Klausursitzung, auf der das Gehörte diskutiert wurde und Schlussfolgerungen für das angestrebte Bürgervotum gezogen wurden. Abschließend wurde der Endbericht erstellt und der Öffentlichkeit präsentiert.

Trotz der umschrieben Ziele der Bürgerkonferenzen nach Aktivierung eines gesamtgesellschaftlichen Diskurses um die Felder Gendiagnostik, Stammzell- und Hirnforschung sind alle Verfahren *produktorientiert*. Sie folgen dementsprechend keineswegs dem alleinigen Zweck der Wissensvermittlung oder der Meinungsbildung. Am Endpunkt sollte ein Votum der Bürgergruppe stehen, welches die Einstellung der Bürger zu den jeweiligen Techniken widerspiegelt. Das modellhafte Ziel der Bürgerkonferenz besteht in der Erstellung eines konsensuellen Votums. Jedoch wurde in Dresden und Berlin deutlich, dass diese Zielvorgabe nicht einzuhalten war. Um das Projekt nicht zum Scheitern zu bringen, wurden hier jeweils Minderheitsvoten zugelassen, am deutlichsten bei der Berliner Stammzell-Konferenz. Der Abschlussbericht wurde medienwirksam auf einer öffentlichen Veranstaltung von der Bürgergruppe vorgestellt und einem Vertreter des Parlaments übergeben. Neben diesem Bericht, der als Printpublikation oder als Online-Version zugänglich ist, existieren des Weiteren Evaluationsberichte über die einzelnen Konferenzen, umfangreiche Internetauftritte und Berichte zum Verlauf der Konferenzen aus der Sicht der Organisatoren. Das Medienecho auf die Konferenzen war relativ gering, was von allen Beteiligten beklagt wurde. Über die Gründe kann hier nur spekuliert werden, am ehesten ist die mangelnde Resonanz auf die Konsequenzlosigkeit der Bürgervoten zurückzuführen, deren Ergebnisse für die (real)politischen Entscheidungen keine Rolle spielen.

Bei allen Bürgerkonferenzen entstehen für die Teilnehmer keine finanziellen Kosten, da Fahrt-, Übernachtungs- und Verpflegungskosten komplett übernommen werden. Teilweise wurde eine geringe Aufwandsentschädigung vom Veranstalter bezahlt, die jedoch den Verdienstausfahl, besonders bei Selbstständigen nicht ausgleichen konnte und auch nicht sollte. Während der gemeinsamen Treffen übernachteten die Teilnehmer an dem jeweiligen Veranstaltungsort in Gästehäusern oder Hotels. Das tägliche Arbeitspensum umfasste teils über 12 Stunden: Besonders der Druck, zu einem bestimmten Zeitpunkt ein fertiges Votum präsentieren zu müssen, führte dazu, dass, beispielsweise wie in Dresden die Teilnehmer noch bis weit nach Mitternacht an der Erstellung der Diskussionspapiere arbeiteten.

Streitfall Gendiagnostik

Ausrichter der ersten bundesweiten Bürgerkonferenz war das am Dresdener Hygiene-Museum angesiedelte Forum Wissenschaft, das im „Jahr der Lebenswissenschaften", 2001, die Veranstaltung zum Bereich Gendiagnostik durchführte. An dieser Veranstaltung nahmen zehn Frauen und neun Männer teil, die nach einem deutschlandweiten Auswahlverfahren zur Konferenz an das Hygiene-Museum in Dresden eingeladen worden waren. Gefördert wurde die Konferenz vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft.[69] Dieser hatte 1999 einen Wettbewerb zur Förderung des Dialogs zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit ausgeschrieben, mit dem Titel „PUSH – Dialog Wissenschaft und Gesellschaft". Zu den Preisträgern gehörte das Hygiene-Museum mit dem geplanten Projekt der Bürgerkonferenz zur Gendiagnostik.

An den ersten beiden Wochenenden der Konferenz entwickelten die teilnehmenden Bürger Fragen, die sie an einem dritten Wochenende den 17 geladenen Sachverständigen und Experten stellten. Nach diesem Hearing zogen sich die Bürger zurück und verfassten gemeinsam ein Votum, das ihre Sicht zum diskutierten Thema darstellte. Im Votum nahmen die Bürger zu den drei Teilbereichen der Gendiagnostik Stellung: zu Gentests in der Gesundheitsvorsorge, zur Präimplantationsdiagnostik (PID) und zur pränatalen Diagnostik (PND). Das Feld der genetischen Diagnostik bildet ein gesellschaftlich konträres, da die genetische Diagnostik es ermöglichen soll, bestimmte genetische Dispositionen des Untersuchten offen zu legen. So verspricht die Gendiagnostik, spezifische Veranlagungen zu Krankheiten vorhersagen zu können, häufig ohne entsprechende Therapieangebote. Zudem sind die genetischen Daten ein ökonomisch ‚wertvolles' Gut für Versicherungen oder Arbeitgeber, die die genetischen Informationen, so die Befürchtungen, für ‚Risikoeinstufungen' verwenden könnten bzw. über arbeitsmedizinische Untersuchungen bei Stellenbewerbern die künftig zu erwartenden Krankheiten herausfinden könnten. Ebenso konträr sind die Meinungen über die Möglichkeiten der Vorhersage und Manipulation der Nachkommenschaft, da eugenische Maßnahmen teils mit der Begründung der Erwartung eines ‚behinderten' Kindes durchgeführt werden, wenn eine entsprechende genetische Disposition beim Embryo entdeckt wird. Eben-

69 Der Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft gründete sich 1920 aufgrund der, wie es auf der stiftungseigenen Homepage heißt, „Strangulierung" der Wissenschaften durch die politisch-wirtschaftlichen Folgekosten des 1. Weltkrieges. Heute hat sich der Verband die Aufgabe auf die Fahnen geschrieben, die Defizite, die der „bürokratische Anstaltsstaat" (damit ist nicht die DDR gemeint) bezüglich der Förderungen der Wissenschaften geschaffen hat, zu beheben (vgl. http://www.stifterverband.de).

falls in diesen Bereich fallen die vorgeburtlichen Untersuchungen, die Aussagen über die spätere Gesundheit des heranwachsenden Embryos zu treffen versuchen.[70]

Das Votum der Bürgergruppe fiel gegenüber den diskutierten Verfahren äußerst kritisch, wenn nicht gar ablehnend aus. Eindeutig war die Forderung, genetische Diagnostik nur auf freiwilliger Basis zu gewähren und dass die gewonnenen Daten ausschließlich den ‚Betroffenen' gehören und nicht weitergegeben werden dürfen. Kontrovers gestaltete sich die Diskussion um die Präimplantationsdiagnostik, also jenen Verfahren, bei dem ein künstlich im Labor erzeugter Embryo der Frau in die Gebärmutter eingepflanzt wird und der im vornherein auf genetische Veränderungen untersucht wird. Die Mehrzahl der Beteiligten, ausschließlich Frauen, lehnt die Einführung und gesetzliche Festschreibung des Verfahrens aufgrund der damit verbundenen „Verschärfung der Diskriminierung von Behinderten" (Bürgervotum der Bürgerkonferenz „Streitfall Gendiagnostik 2003: 91) und aus Angst vor Missbrauch und selektiver Maßnahmen ab, die nicht krankheitsinduziert sind. Die männlichen Befürworter begründeten ihre Zustimmung damit, dass Eltern mit einem hohen genetischen Risiko auf diese Art und Weise ein nichtbehindertes Kind bekommen könnten und somit sich die Zahl der Abtreibungen verringern würde. Einig ist sich die Bürgergruppe in ihrer Forderung nach mehr Aufklärung und entsprechender humangenetischer Beratung durch Experten.

Berliner Konferenz zur Stammzellforschung

Die Konferenz zum Bereich Stammzellforschung startete 2003 und endete mit der Übergabe eines 17-seitigen Bürgervotums im März 2004. Veranstalter war das Max-Delbrück-Centrum für molekulare Medizin (MDC), dessen Leiter Detlef Ganten dem Nationalen Ethikrat angehört. Die am MDC arbeitende Arbeitsgemeinschaft „Bioethik und Wissenschaftskommunikation" war der Hauptinitiator der Konferenz, als Partner wurden das Forschungszentrum Jülich und das Bundesministerium für Bildung und Forschung gewonnen. Die Finanzierung der Konferenz übernahm das Bundesministerium für Bildung und Forschung im Rahmen des Forschungsprojektes „Diskurs zu den ethischen Fragen der Biomedizin". Anders als die anderen Konferenzen beschränkte man sich in der Auswahl der Teilnehmer auf den Bereich Berlin und Brandenburg. Hier wurden 14.000

70 Die Perspektive, dass die Annahmen der Humangenetik selbst spezifischen Konstruktionsprozessen unterliegen und dass keineswegs von einem gesicherten Wissen gesprochen kann, blieb in der Bürgerkonferenz systematisch ausgeblendet. Über diese Problematik des unsicheren Wissens der Humangenetik siehe u.a. Fox Keller 2000.

zufällig ausgewählte Bürger angeschrieben. Aus den ca. 500 Rückläufen erfolgte eine weitere Auswahl nach spezifischen demographischen Kriterien, so dass im Endeffekt 20 Personen an drei Wochenenden an der Konferenz teilnehmen sollten. Verschiedene Schwierigkeiten und Unstimmigkeiten in der Gruppe und zwischen einzelnen Bürgern und dem Veranstalter führten zur Reduzierung der Gruppenstärke auf 12 Personen, die sich letztlich für das Votum verantwortlich zeichneten.

Das Thema der Diskussionen war die Stammzellforschung und behandelte somit eine aktuelle und konträre Frage. Der Stammzellforschung wird im Allgemeinen ein hohes Potential an Einsatzbereichen zugeschrieben, das Spektrum reicht „von der Grundlagenforschung, dem Züchten und der Transplantation von Zellen oder Geweben [...] bis zur Untersuchung von Wirkungsweisen von Medikamenten oder Toxinen“ (Pompe, Tannert 2004: 92). Die Stammzelle selbst gilt als *Ursprungszelle*, die sich unbegrenzt vermehren und alle Zelltypen des Körpers bilden kann. Die Befürworter der Forschung an embryonalen Stammzellen erhoffen sich einen therapeutischen Gewinn aus der Forschung mit humanen embryonalen Stammzellen ins Feld. So sollen zukünftig Erkrankungen wie Parkinson oder Diabetes mit Methoden aus der Stammzellforschung heilbar sein. Explizite Erfolge in der Humanmedizin haben sich jedoch bislang nicht eingestellt. Als ethisches Problem wird die Zerstörung von Embryonen angesehen, die sowohl beim so genannten Klonen als auch bei der Gewinnung von Stammzellen ‚anfallen‘. Denn damit ist die Frage verbunden, ab wann der Embryo als menschliches Wesen unter den Würdeschutz des Grundgesetzes fällt. Die Herstellung und Zerstörung von Embryonen sind in Deutschland durch das Embryonen-Schutzgesetz (ESchG) verboten.[71] Einzig die Erzeugung embryonaler Stammzellen aus abgetriebenen Föten ist unter bestimmten Voraussetzungen erlaubt.[72] Der Bürgerentscheid schlägt hinsichtlich der politischen Regelungen der Stammzellforschung vor, die Herstellung von Embryonen und die ‚Spende‘ von Eizellen auf den Bereich der Forschung zu beschränken. Mehrheitlich wird das sogenannte ‚therapeutische Klonen‘ zur Gewinnung von Stammzelllinien von den Bürgern abgelehnt.

Konferenz Meeting of Minds

Diese Konferenz ist, obwohl sie die gleiche Zielsetzung wie die beiden anderen verfolgt, keine national oder regional beschränkte Veranstaltung, sondern agiert länderübergreifend. Unter dem Titel „Europäische Bürger-

71 Erneuerte Fassung am 23. Oktober 2001, BGBl. I 2001, S. 2702.

72 Vgl. zu den ethischen und juristischen Konflikten der Stammzellforschung Hauskeller 2001.

konferenz zur Hirnforschung“ trafen sich Bürgergruppen aus England, Frankreich, den Niederlanden, Belgien, Dänemark, Griechenland, Ungarn, Deutschland und Italien. Die 14 deutschen Teilnehmer trafen sich an drei Wochenenden in Dresden, die weiteren Veranstaltungen fanden in Brüssel statt. An zwei verlängerten Wochenenden diskutierten dort die unterschiedlichen Gruppen die nationalen Unterschiede und Gemeinsamkeiten bei der Bewertung der Hirnforschung. Zwei Produkte wurden im Zuge dieser Konferenz erstellt: Einmal ein „Nationaler Bürgerbericht“, der auf einer Anhörung von Experten und Sachverständigen basierte, die vom 25. bis zum 27. November 2005 am Deutschen Hygiene-Museum Dresden stattfand. Die deutschen Teilnehmer diskutierten hier mit ausgewählten Experten in einer zweitägigen öffentlichen Tagung Fragen zu den von ihnen ausgearbeiteten Themen. Dieser Bericht bildet, gemeinsam mit den nationalen Berichten der anderen acht Länder, die Grundlage zur Erarbeitung und Diskussion eines europäischen Bürgergutachtens zur Hirnforschung. Der „Europäischer Bürgerbericht“, der am 23. Januar 2006 im Europäischen Parlament vorgestellt wurde, beendete die erste europäische Bürgerkonferenz zur Hirnforschung. Die Konferenz wurde von mehreren Institutionen getragen und gefördert, wobei die Projektkoordination bei der King Baudouin Stiftung lag.[73] Für die deutsche Gruppe wurden mithilfe eines Computerprogramms Telefonnummern automatisch generiert und von einem dafür eingerichteten Callcenter angerufen. Insgesamt wurden 9.044 Personen kontaktiert, von denen 507 ihr Interesse bekundeten und die vom Hygiene-Museum postalisch angeschrieben wurden. Von diesen meldeten sich 137 Personen zurück, aus denen dann schlussendlich die 14-köpfige Gruppe ausgewählt wurde.

Die Thematik der Bürgerkonferenz weist eine ähnliche Relevanz auf wie die der Stammzellforschung oder der Gendiagnostik. Von allen drei Themen wird eine Revolutionierung bestimmter Lebensbereiche erwartet, ähnlich der Entschlüsselung des Humangenoms. Auch allen drei gleich ist die relative Unbestimmtheit, was die Potentiale und Möglichkeiten angeht. Innerhalb der Konferenz wird prinzipiell davon ausgegangen, dass die Hirnforschung „beachtliche Fortschritte“ aufweist und die auch ausgenutzt werden sollen, angesichts der Diagnose, dass 2030 ca. die Hälfte der deutschen Bevölkerung an „Erkrankungen des Gehirns“ (Bürgerbericht-Hirnforschung 2005: 4) leiden werden.

Um den Bürgern den Einstieg in das Thema Hirnforschung zu erleichtern und spezifische, diskussionswürdige Fragen zu generieren, wurden sie zu Beginn mit verschiedenen Fallbeispielen konfrontiert. Es wurde eine

73 Die King-Baudouin-Stiftung wurde anlässlich des 25-jährigen Thronjubiläums des belgischen Königs Baudouin I. 1976 gegründet und fördert Projekte u.a. im Bereich des bürgerschaftlichen Engagements.

Anzahl von Hirnleiden vorgestellt, darunter u.a. die Alzheimer-Krankheit oder die Aufmerksamkeitsdefizit- und Hyperaktivitätsstörung (ADHS). Zudem wurden Fragen nach der Zulässigkeit von leistungsverbessernden Medikamenten nach Hirnimplantaten oder auch neurologischen Bildgebungsverfahren gestellt, die in Zukunft zeigen sollen, welche Neigungen (genannt wurde in dem den Bürgern zur Verfügung gestellten Informationsmaterial „Homosexualität oder die Faszination an extremen Empfindungen" (Slop et al. 2005: 42) bei Menschen aufgrund ihrer Hirnstruktur ablesbar sind. Der deutsche ebenso wie der europäische Abschlussbericht der Bürger gliederte sich in mehrere Teilbereiche, die u.a. die Bereiche der „Regelungen und Kontrolle" (Überwachung der Forschung), der „Normalität und Diversität" oder den „Einfluss durch ökonomische Interessen" betrafen. Zwei Stränge wurden in dem Abschlussbericht deutlich, einmal die Unterstützung der Bürger hinsichtlich einer staatlichen Förderung und Kontrolle der Hirnforschung, wobei die Relevanz der Forschung selbst nicht in Frage gestellt wurde, und zweitens die Hervorhebung der Individualität des Einzelnen, sei es als gleichberechtigter Zugang aller zu Behandlungsmöglichkeiten oder in der Anerkennung der Flexibilität und damit sozialen Determinierung von Normierungen.[74]

7.7 Der Aktiv-Bürger als Element der Wissensgesellschaft

Der kurze Einblick in die Verfahrensweise und Inhalte der Bürgerkonferenzen sollte genügen, um die Verwobenheit mit den Diskursen um die ‚Krisen' des Wissens, der Politik und des Subjekts deutlich zu machen. Als weitläufig akzeptiertes Lösungsmodell gilt die partizipative Einbindung der außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit. Der autonom denkende und handelnde Bürger ist dabei die Idealvorstellung für den Teilnehmer einer Bürgerkonferenz. Das Verfahren selbst bildet ein diskursives Setting zur Konstitution dieser Autonomie und ermöglicht dem zur Teilhabe aufgerufenen Individuum, seine Mündigkeit unter Beweis zu stellen, eben in der aktiven Teilnahme an der Diskussionen innerhalb des Verfahrens selbst. So betont der sonst gegenüber dem Laienwissen eher skeptisch eingestellte Leiter einer humangenetischen Abteilung, Karl Sperling, den demokratischen Aspekt der Bürgerbeteiligung: „Das hier vorgestellte Vorhaben einer Bürgerkonferenz zur Gendiagnostik zeigt einen Weg, wie der ‚mündige Bürger' zu einem ausgewogenen Urteil darüber gelangen kann.

74 Zur grundlegenden Kritik siehe Huisken, Freerk, Vortragsabschrift von September 2005. Unter http://www.fhuisken.de/losetexte/hirn.htm, Dezember 2006.

Eine solche Art der Meinungsbildung kennzeichnet eine aufgeklärte demokratische Gesellschaft."[75]

Partizipative Verfahren reagieren auf das Steuerungsdilemma der politischen Entscheidungsträger innerhalb der postmodernen Pluralität. Gerade bei den Kontroversen um biomedizinisches Wissen kamen bislang als beratende Gremien und Organisationen Experten zu Wort, nämlich wissenschaftliche Experten. Jedoch ist diese Situation, wie gezeigt, davon gekennzeichnet, dass jede Position auf eine divergierende wissenschaftliche Expertise zurückgreifen kann. Gleichzeitig bringt die Komplexität des wissenschaftlichen Wissens und seine Eingriffstiefe in die Alltagswelt ein zusätzliches Vermittlungs- und Legitimationsproblem für politische Akteure mit sich. Die herkömmlichen Instrumente der politischen Steuerung sind mit Misstrauen behaftet. Stichworte wie Lobbyismus und der Zwang ökonomischer Globalisierung, der strategische Druck auf politische Entscheidungsträger, Wissenschaft und Forschung stellen ein diskursives Gemenge dar, innerhalb dessen politische Entscheidungen kaum einen konsensuellen und damit legitimierenden Charakter aufweisen. Die Verfahren der Bürgerbeteiligung spiegeln diese soziale Ordnung als „Minimalplebiszit". Auch hier agieren unterschiedliche Akteure, Expertisen und Gegenexpertisen, Meinungen und Haltungen, verschiedene Formen von Wissen und Rationalitäten. Ebenfalls sind die Verfahren zunehmend nicht mehr auf Konsens abgestellt, sondern sollen den Dissens darstellbar machen und damit in eine „Prozeduralisierung" überführen, die der Pluralität von Meinungen gerecht wird. Des Weiteren sollen über Bürgerkonferenzen politische Entscheidungen legitimiert und Verantwortungen für gesellschaftlich riskante Entscheidungen verteilt werden und zwar weg von den politischen Handlungsträgern und wissenschaftlichen Akteuren hin zur Aufwertung und Anerkennung der ‚ins Entscheidungsamt beförderten Laien'. Über das partizipative Verfahren als solches werden erst bestimmte Thematiken kommunizierbar gemacht, erst dadurch entstehen, verbunden mit der ethisch-moralischen Problematisierung, die sozialen Kontexte der möglichen Anwendung. Hier ist zu fragen, ob die politische Programmatik der neoliberalen Gouvernementalität, die das ‚unternehmerische Selbst' als anzustrebende Subjektivitätsform ausweist, die aktivistische und aktivierende Wendung auch im Feld der politischen Partizipation zu finden ist. Diese Wende, die das ökonomische Denken des Neoliberalismus im 20. Jahrhundert vollzieht und die Figur des Unternehmers als Leitbild aller Formen von Subjektivität propagiert, akzentuiert die fortwährende Initiative und die Risikobereitschaft, an gesellschaftlichen Prozessen teilzuhaben.

75 Unter: http://www.buergerkonferenz.de/pages/service/WPK-Statement-Sperling.pdf, Mai 2004.

Begründet und legitimiert wird diese Strategie durch das Versprechen von mehr Freiheit und Autonomie und der Möglichkeit der Selbstverwirklichung unabhängig von beispielsweise staatlichen Zwängen.

In der Artikulierung partizipativer Verfahren spiegelt sich die historische Entwicklung der Forderung nach Teilhabe wider: in diesem Sinne ein direkter emanzipatorischer Zugriff auf die Verhandlungsebene von Macht. Damit stellt sich die Frage, inwiefern die neuen Partizipations- und Inklusionsformen von strategischer Bedeutung für das gegenwärtige Profil neoliberalen Regierens sind. Immer weitere gesellschaftliche Bereiche, die ehemals autoritären Strukturen unterworfen waren, werden zivilgesellschaftlichen Aushandlungsprozessen und Selbstorganisationsmechanismen überlassen. Dazu gehört auch das Feld der Produktion wissenschaftlichen Wissens bzw. dessen Transformation in anwendungsspezifische Optionen menschlichen Handelns. Bürgerkonferenzen bewegen sich wie andere Verfahren an der Schnittstelle zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit.

Unter der Perspektive der Gouvernementalität wird in den Bürgerkonferenzen, unter dem Vorzeichen von Partizipation und Erfüllung der diskursethischen Versprechen, wissenschaftliches Wissen kommunizierbar gemacht (durch Techniken der Moralisierung und Ethisierung), Sinn- und Bedeutungshorizonte geschaffen und bestimmte Handlungsoptionen erst produziert. Begreift man nun partizipative Verfahren im Sinne von Ermächtigung oder Empowerment, so muss hier gefragt werden, inwiefern die Form der Bürgerkonferenzen ein Regulierungsmoment von Herrschaft sind, die unter dem Anspruch auf Demokratisierung und Partizipierung nur bestimmte Wissensformen und nur bestimmte Aspekte kommunizieren.

Wenn hier im zweiten Teil der Arbeit exemplarisch die Verbindung zwischen einer politischen Programmatik und den Weisen der Subjektivierung nachvollzogen werden soll, so ist keineswegs davon auszugehen, dass eine lineare Struktur in der Relation von einer akzentuierten Subjektform, der gerunditiven Form (Ulrich Bröckling) innerhalb von Strategiepapieren, politischen Stellungnahmen, institutionell abgesicherten Verfahren und administrativen Anweisungen und der tatsächlichen Konstituierung vorliegt. Vielmehr ist die Analyse der Subjektkonstituierung in Abhängigkeit von der politischen Programmatik eine interpretative ‚Entdeckungsfahrt'. Im Folgenden soll das theoretische Konzept von Subjektivierungsprozessen bzw. allgemeiner Stichpunkte zur Theorie des Subjekts vorgelegt und die Differenzen zwischen klassischen Zugängen zum Subjekt und der gouvernementalitätstheoretischen Perspektive vorgestellt werden. Gezeigt werden soll dabei, dass Subjektivierungsprozesse nicht nur bestimmten Praktiken folgen, deren Kontingenzgrad weitaus geringer als vermutet erscheint, sondern dass Subjektivierung tendenziell von dem Prinzip der ‚Führung' beherrscht ist. Die Besonderheit innerhalb der neoliberalen Gouvernementalität ist nun die Transformation des Führungsprinzips von

einer Relation zwischen Innen und Außen hin zur Selbst-Führung, die den anleitenden und richtungweisenden ‚Hirten' nicht mehr benötigt.

Daran anschließend werden anhand ausgewählter Interviewausschnitte die Subjektivierungsweisen, wie sie innerhalb der Bürgerkonferenz vollzogen werden (können), vorgestellt. Dabei liegt das besondere Interesse darin, in welcher Art und Weise die Bürger ihre Position und Rolle innerhalb des partizipativen Verfahrens erfahren und rezipieren. Wie vollzieht sich der Entwurf gemäß der der Konferenz inhärenten Programmatik, die die Laien als teilhabefähige- und entscheidungsfördernde Instanzen konzipiert. In der Bürgerkonferenz um das biomedizinische Wissen fallen die Sphäre der Wissenschaft des Politischen zusammen und lassen ein ‚aktives' Subjekt entstehen, dem Autorität zugesprochen wird und das nach seinem ‚eigenen Willen' handeln soll. Wie erfahren sich die Laien selbst gegenüber der ehemals autokratisch agierenden Wissenschaft und den sogenannten wissenschaftlichen Experten? In welcher Weise rechtfertigen sie ihre Teilnahme und entwerfen sich dabei als ‚politisches' Subjekt des Handelns? Und schlussendlich, wie gelingt die Partizipation mittels des Angebots einer Freiheit und Anerkennung versprechenden ‚Selbstführung'? Oder umgekehrt: Was forciert das Scheitern derjenigen Selbstentwürfe, die die Differenz zwischen den Experten und dem Laienstatus aufheben wollen und der Anrufung hinsichtlich eines verantwortungsvollen oder, wie Perikles sagen würde, eines ‚guten Bürgers' gerecht werden wollen? Drückt sich in den Partizipationsbestrebungen die Anerkennung einer spezifischen Subjektform aus, nämlich das individuell handlungsfähige? Oder wird das Gegenteil bestätigt, dass nämlich das vereinzelte Subjekt nicht allein entscheiden kann und der Zurichtung innerhalb eines konsensuellen Verfahrens bedarf, in dem bestimmte Positionen verhandelbar und artikulierbar sind und andere, zum Beispiel ein radikaler Egoismus oder religiöse Motive, hingegen nicht?

8 Der Hirte seiner selbst: Subjektivität und Politik

In der Geschichte der Gouvernementalität tauchen verschiedene Konzeptionen des Subjekts auf, Souveränitäts- und Disziplinarmacht lassen ein Subjekt im Sinne des ‚sujets' erscheinen, das durch normative Techniken unterworfen wird. Diese Vorstellung von Subjektivität, die Foucault anhand der Disziplinierungen und Grenzziehungen des 18. und 19. Jahrhunderts aufzeigt, steht in einem radikalen Widerspruch zu der neuzeitlich idealisierten Vorstellung eines „souveränen Freiheitszentrums" (Steinkamp 2005: 15), als welches das Subjekt im Zuge der Aufklärung konzipiert wurde.

Im Folgenden geht es um die Rekonstruktion der Foucaultschen Subjekttheorie, die auf den ersten Blick so weitläufig und vielfältig erscheint wie sein Gesamtwerk. Stand zu Beginn seines Schaffens der Versuch, die Subjektivität des Wahnsinnigen unter dem Signum von ‚Wahrhaftigkeit' und ‚Authentizität' zu retten, stellt Foucault im Lauf seiner Arbeiten zu den disziplinierenden Institutionen die ‚soziale' Determiniertheit von Subjektivität stärker in den Vordergrund. In der Auseinandersetzung mit Schriften antiker und frühchristlicher Philosophen entdeckt Foucault letztlich die „Sorge um sich selbst", eine Konzeption, die das Subjekt anscheinend als alleinigen Bezugspunkt der Welt denkt, unabhängig von einem außerhalb agierenden Sinn- und Bedeutungshorizont. Die Rezeption der Foucaultschen Arbeiten, deren Höhepunkt das Lebenskunstkonzept bildet, wurde vielfach als „Rückkehr zum Subjekt"[1] kritisiert, durch das sich Foucault von jeglicher gesellschaftskritischer Perspektive abwenden und zum Stichwortgeber eines neoliberalen Gesellschaftsentwurfs machen würde, innerhalb dessen Subjektivität und Individualität als alleinige Instanzen

1 Vgl. u.a. Fink-Eitel 1992, Müller 2003.

von Freiheit und Wahrheit gelten. Dieser Kritik ist entgegenzuhalten, dass Foucault als einer der Ersten versuchte, die Orte von Herrschern und Beherrschten nicht als sich ausschließende und gegenüberstehende Positionen zu bestimmen. Mit der Perspektive kann die „Sorge um sich selbst", die Reflexion über das individuelle Tun und das eigene Leben, die nicht den Regeln vorgeschriebener Moralcodes und -gesetzen folgt, einerseits als eine Praxis der Freiheit und Befreiung gelesen werden, andererseits jedoch auch als eine neue, weitaus subtilere Form des Regierens, nämlich eines ‚Regierens über sich selbst'. Dass diese Mechanik der Subjektivierung über Techniken der Selbstbeherrschung, der inneren Befragung, der Gewissensprüfung und des Geständnisses keine expliziten Ausprägungen des 20. Jahrhunderts sind, zeigt Foucault an der Genealogie dieser Selbsttechniken, die ein stückweit in allen seinen Werken bearbeitet wird, jedoch nicht nur als „Selbsttechnologien", sondern immer auch in engem Bezug zu Fremdobjektivierungstechniken wie zum Beispiel den Humanwissenschaften stehen, die auf ihre spezifische Art den Menschen zu einem Subjekt machen.[2] So steht die „Sorge um sich selbst", wie sie die Antike als Selbstführungsmodell entwarf, im Christentum in Konfrontation mit der Macht des Pastorats, jener subtil wirkenden „Macht des Hirten", die auf die jenseitige Heilssicherung der Individuen in Form von Versorgung und Kontrolle abhebt.[3] Der ‚Pastor' ist hier die paradigmatische Figur, die die Sorge um die Gemeinde und einzelne Individuen mit Techniken der Kontrolle und ‚Wahrheitsfindung' verknüpft. Die ‚Geführten' sichern sich das zu erwartende Heil durch unbedingten Gehorsam gegenüber den Ansprüchen der Pastoralmacht. Dieses komplementäre Schema, in der die ‚Seelsorge' mit einer Entindividualisierung der Selbstsorge einhergeht, ist Ausdruck gesellschaftshistorischer Transformationen: Im Zuge der Moderne und der damit verbundenen Freisetzung der Individuen aus tradierten, christlich-religiösen bzw. feudal-souveränen Strukturen wird das Regierungshandeln weiter ausdifferenziert. Denn das Verhältnis zwischen den Techniken der Führung und der Sorge um sich selbst scheint sich zugunsten letzterer verschoben zu haben. Das Subjekt der Gegenwart sieht sich mit dem Angebot der Selbstsorge als einer Praxis zur Freiheit konfrontiert, in dem die Anerkennung der individuellen Verantwortlichkeit und die Konzeption als ‚freies' und ‚autonomes' Subjekt pastorale Herrschafts-

2 Vgl. DR: 243, ÜS: 290.

3 Die vielfach übernommene These von Heilssicherung im Jenseits, auf die Foucault sein Konzept der christlichen Pastoralmacht aufbaut, ist nicht unumstritten. So geht eine kritische Position davon aus, dass das Christentum erst das jenseitige Seelenheil ‚entdeckt', „das aber nicht Ersatz für die Suche nach irdischem Wohlergehen und Glück sein soll" (Carl-Peter Klusmann 1999).

techniken obsolet werden. In dieser Hinsicht müssen auch die Euphemisierungen der Foucaultschen Subjektkonzeptionen kritisch betrachtet werden, die zwar die These von einer „Wiederkehr des Subjekts" verneinen, das durch Universalität und Ganzheitlichkeit gekennzeichnet sei, jedoch eine Subjektform normativ bestimmen, das „kein Subjekt der Identität [ist], sondern ein multiples Selbst, das seine Kohärenz im Stil der Existenz" (Schmid 2000: 11) findet. Richtig ist sicherlich, dass Foucault im Gegensatz zu früheren Arbeiten, in denen er das Subjekt als ein Produkt gesellschaftlicher Determination konzipierte, in seinem späteren Werken die Möglichkeit zu Selbstentwurf und Selbstgestaltung des Subjekts akzentuiert. Durch die Ausarbeitung des Konzepts der ‚Regierung', die die Fremdregierung ebenso beinhaltet wie auch die Selbstregierung im Sinne einer „Stilisierung der Haltung" des Selbst, einer „Ästhetik der Existenz", bestätigt sich Foucaults Selbsteinschätzung: „Nicht die Macht, sondern das Subjekt ist deshalb das allgemeine Thema meiner Forschung" (DR: 243). Jedoch wäre hier zu fragen, inwiefern die Apostrophierung des ‚eigenverantwortlichen' Subjekts, das in Anlehnung an Foucault als „um sich selbst sorgend" von den Lebenskunstexegeten beschrieben wird, eine möglichst ‚schonende' Antwort auf die bzw. komplementäre Ergänzung der aktuellen sozialen Transformationen darstellt. Denn diese stellen, so Keupps „schwarze Vision", eine furchtbesetzte Zukunft dar: „Angst und Unsicherheit treiben die Menschen um. Sie erleiden die gesellschaftlichen Umbrüche und sehen ihre Zukunft vor allem als Verlust. Fundamentalismus und rechter Populismus gedeihen auf diesem Boden prächtig" (Keupp 2000: 9). Die Gefahr, die Keupp ebenso wie Habermas für die Gegenwart diagnostiziert, ist die einer radikalen Infragestellung der sozialen Ordnung: „Soll ein solcher Liberalisierungsschub nicht sozialpathologisch entgleisen, also nicht in der Phase der Entdifferenzierung, in Entfremdung und Anomie steckenbleiben, muß sich eine Reorganisation der Lebenswelt in jenen Dimensionen des Selbstbewußtseins, der Selbstbestimmung und der Selbstverwirklichung vollziehen, die das normative Selbstverständnis der Moderne geprägt haben" (Habermas 1998: 127).

Problematisiert wird folglich eine ‚Krise der bestehenden Ordnung', die ebenso eine ‚Krise des Wissens' als auch die ‚Krise der Demokratie' beinhalten kann. Beide Krisenszenarien hängen genuin zusammen, denn als Lösungsansätze wird für beide die Stärkung des partizipativen Engagements des Einzelnen empfohlen. Unter der neoliberalen Konzeption des ‚Humankapitals" wird die Kraft des Individuums, seine Fähigkeiten, Potentiale etc. nicht als passives Moment gedacht, sondern als eine Bündelung von erworbenen Kräften:

> Dieses ‚menschliche Kapital' besteht aus zwei Komponenten: eine angeborene körperlich-genetische Ausstattung und die Gesamtheit der erworbenen Fähigkei-

ten, die das Ergebnis von ‚Investitionen' in entsprechende Stimuli sind: Ernährung, Erziehung und Ausbildung, aber auch Liebe und Zuwendung etc. Die Arbeitenden erscheinen in dieser Konzeption nicht mehr als abhängig Beschäftigte eines Unternehmens, sondern werden zu autonomen Unternehmern, die eigenverantwortlich Investitionsentscheidungen fällen und auf die Produktion eines Mehrwertes abzielen: Unternehmer ihrer selbst (Lemke 1997: 250).

Das, was hier für den real-ökonomischen Sektor beschrieben wird, trifft ebenfalls für die Problematisierung der politischen Partizipation unter den Gegebenheiten neoliberaler Transformationsprozesse zu. Auch hier erscheinen die Bürger eines Gemeinwesens nicht als Untertanen oder Abhängige des Staates, sondern als selbstverantwortliche und eigeninitiativ Handelnde, die möglichst aktiv an der Entwicklung zivil- bzw. bürgergesellschaftlicher Prinzipien beteiligt sind. So scheint das Ziel der Konstitution des ‚politisch verantwortlichen Subjekts' eine *befriedete Konsensgesellschaft* zu sein. Voraussetzung für die neoliberale Gouvernementalität ist die komplette Nutzung der Selbststeuerungspotentiale durch die Förderung von Autonomie und der Beachtung des sogenannten ‚freien Willens'. Selbstorganisation, bürgerschaftliches Engagement, Eigeninitiative sind keine Maßnahmen, die durch Zwang implementiert werden können, sondern durch Technologien, die auf die Steigerung des Anerkennens des eigenen Tuns abzielen, in diesem Sinne auf die Förderung des „individuellen Ethos" oder in den Worten von Ralf Dahrendorf in der Stärkung „des Bürgerstatus, also dem Bürgersinn. Der Bürger in diesem Sinn fragt nicht, was andere, insbesondere der Staat, für ihn tun können, sondern tut selbst etwas. Bürgerstolz, Zivilcourage – es gibt allerlei Verbindungen mit den Wörtern, die die Tugenden der Mitglieder von Bürgergesellschaften beschreiben" (Dahrendorf 1994: 70).

„‚Führung'", so konstatiert Foucault, „ist zugleich die Tätigkeit des ‚Anführens' anderer (vermöge mehr oder weniger strikter Zwangsmechanismen) und die Weise des Sich-Verhaltens in einem mehr oder weniger offenen Feld von Möglichkeiten" (DR: 255). Diese Perspektive reduziert die Machtverhältnisse nicht auf die alleinige Dualität von Staat und Individuum, sondern fragt nach den implementierten Formen des Regierens, die eine spezifische „Form der Lenkung der Individuen mit der Weise ihrer Selbstführung" (Foucault, zit. n. Lemke et al. 2000: 29) verknüpft. Das Subjektkonzept der neoliberalen Gouvernementalität ist ein radikal Positives, in dem Sinne, dass es auf Förderung und Produktion einer Subjektivität ausgerichtet ist, die sich selbst als frei und autonom begreift. Damit verbunden ist die mehr oder weniger vollständige Verabschiedung von tradierten subjektivitätsgenerierenden Instanzen beispielsweise des anzustrebenden ‚Seelenheils', der bevölkerungspolitisch konzipierten Vorstellungen von Nation und Volk oder sozialhygienischen Konzeptionen von

unterschiedlichen ‚Rassen'. Auch die Einschränkung der staatlichen Souveränität verspricht die neoliberale Gouvernementalität, Zwang und Gewalt sollen negiert werden zugunsten eines ‚freien Willens', der dem Regierungshandeln nicht entgegensteht, sondern selbst das Prinzip des Regierungshandelns darstellt, über das eine präzisere und wirkungsvollere Steuerung und Lenkung der Individuen gelingt. Denn „[w]arum sollte es nötig sein, individuelle Freiheiten und Gestaltungsspielräume einzuschränken, wenn sich politische Ziele wesentlich ‚ökonomischer' mittels individueller ‚Selbstverwirklichung' realisieren lassen?" (Lemke et al. 2000: 30).

Bislang wurde gezeigt, wie eine neoliberale Gouvernementalität in der Konzeption der Wissensgesellschaft eine spezifische Subjektvorstellung artikuliert. Diese Subjektkonzeptionen antworteten auf einen gesellschaftlichen Zustand, der von der Pluralität von Anschauungen, Wissen oder Meinungen geprägt ist, insbesondere auch in Bezug auf ethisch-moralische Konzepte. Gleichzeitig werden durch die Ansprüche einer neoliberalen Ökonomie die moderne Staatlichkeit, die tradierten Formen des Regierens und eben auch das Subjekt des Wohlfahrtsstaates in Frage gestellt. Die Antwort auf diese mehrdimensionalen Problematisierungen scheint die Durchsetzung eines neuen gesellschaftlichen Leitbildes von Subjektivität, nämlich das des autonomen und freien, unternehmerischen Selbst.[4] Die Effektivität dieser Form der Führung beruht in der Einlösung der ‚Freiheit', die die neoliberale Gouvernementalität dem ‚Hirten seiner selbst' ermöglicht.

Im Folgenden soll spezifischer die Konstituierung des freien und autonomen Subjekts betrachtet werden. Dazu erfolgt in einem ersten Schritt eine kurze Rückschau auf traditionelle und neuere Subjektvorstellungen, die trotz ihrer vielfältigen theoretischen Spezifizierungen, das Subjekt als defizitär und mangelhaft im Sinne von ‚unfrei' und ‚unterworfen' begreifen. Folgt man der diesen Perspektiven zugrunde liegenden Annahme, dass Religion, staatliche Souveränität oder auch die industriekapitalistische ‚Ausbeutung' das Individuum in seinen Entfaltungsmöglichkeiten einschränkten, so erscheinen Transformationen wie Säkularisierung, Demokratisierung oder auch der wissenschaftlich-technische Fortschritt als ‚Befreiung' und Ermöglichung der Entfaltung von Individualität. Hier zeigt sich ein interessantes Spannungsverhältnis. Auf der einen Seite verwirft das postmoderne Denken die „Idee des autonomen Subjekts" (Klaus-Jürgen Bruder) als uneinlösbares Emanzipationsversprechen der Aufklärung, auf der anderen Seite jedoch scheint gerade außerhalb der geisteswissenschaftlichen Theoriebildung die neoliberale Attitüde des ‚eigenverantwortlichen Subjekts' jene ersehnte Emanzipation von Gott, dem Souverän und der Natur

4 Vgl. Lemke et. al. 2000: 30.

zu ermöglichen. Diese Spannung soll mit Hilfe der Foucaultschen Annahmen zur Selbstkonstitution aufgelöst werden. Denn wie zu zeigen sein wird, sind die Propagierung von Unterdrückungsverhältnissen und das Versprechen von Freiheit, Teil der grundlegenden „Bedingungen der Akzeptabilität“ (WiK: 34) der Macht.

8.1 Zur Geschichte des Denkens des Subjektes

Das Problem des Subjekts ist keines, das allein der Theorie Foucaults gilt. Vielleicht sind Subjektivität bzw. die Ausformung des Subjekts die Kernprobleme der Philosophie, changieren doch beide zwischen zwei Polen: dem der absoluten Autonomie und Eigenlogik und dem, an dem Subjektivität als Niederschlag externer Faktoren wie Macht und Herrschaft gedacht wird. Gleichwohl eine Vielzahl mehr oder minder in Konkurrenz stehender Subjektbegriffe zu beobachten ist, liegt eine grundlegende Differenz bislang im ambivalenten Ausdruck des *subiectum*, das mal als *Zugrunde liegendes* und mal als *Unterworfenes* erscheint.[5]

Ersteres betont die Autonomie, die Eigenständigkeit des Subjekts in Bezug auf Erkenntnis und auf die Bestimmungen seiner Moralität und politischen Handlungsfähigkeit. Diese Position, die am deutlichsten erstmals von Vertretern des Deutschen Idealismus formuliert wurde, beinhaltet, „daß die menschliche Subjektivität letztlich den Quellgrund aller Wirklichkeit und Wahrheit bildet und zweitens die Gewißheit, daß sich die menschliche Subjektivität im Denken als solches vollzieht“ (Schmidinger 1983: 49). Die Annahme des *zugrunde liegenden* Subjekts hatte gleichwohl einen expliziten politischen Anspruch: Durch die Betonung des freien Willens, der Autonomie der individuellen Handlung und der Fähigkeit zur ‚Vernunft‘ sollte hier ein Gegenmodell zu den überkommenen Ansprüche des kirchlichen und feudalen Hierarchiedenkens aufgestellt werden. Denn nicht umsonst ist das Denken des autonomen Subjekts in seiner historischen Konstellation ein ‚widerständiges‘ Moment der Aufklärung, das den Menschen als diesseitiges, vernunftbegabtes Wesen konstituierte, welches eigenständig in der Lage ist, sein Gemeinwesen zu organisieren, seine Umwelt nach vernunftorientierten Prämissen zu erkennen und selbst als Quelle und Autor aller Erkenntnisse fungieren kann: „Gegen die mit der überkommenen ständisch-klerikalen Gesellschaftsordnung gekoppelten Vorstellungen, daß der Mensch wesenhaft in einem jenseitigen Reich wurzele und daß er seinen Glauben von den Autoritäten vorgeben lassen müsse, wird nun erstens die [...] materialistische These gesetzt, die den

5 Vgl. Zima 2000: XI.

Menschen als Teil der diesseitigen Dingwelt bzw. Natur bestimmt“ (Geulen 1999: 23).

Die gegenwärtige Subjektkritik, die das Subjekt als den gesellschaftlichen Verhältnisse *Unterworfenes* begreift, rekurriert auf die im 19. Jahrhundert entstehende Subjektkritik, die mit den Instrumenten der Psychologie, der Psychoanalyse, mit den Hervorhebungen der ökonomischen bzw. biologischen Grundlagen die Situiertheit des Menschen betont. Voraussetzung für die Entdeckung des Menschen als Produkt gesellschaftlicher Konstituierungsprozesse ist die Erfahrung des *Fin de siècle*, denn in einem zunehmenden Maße ist hier eine Entfaltung der Eigendynamik gesellschaftlicher Prozesse zu beobachten, in die sich die Menschen „nur mehr als Fremdbestimmte und Abhängige einordnen können“ (ebd.: 29). Diese ‚Kränkung‘ moderner Subjektivität hat eine längere Geschichte und begleitet das Subjektdenken seit seiner Herausbildung in der Aufklärung. Der Begriff Subjekt beschreibt in der antiken und mittelalterlichen Philosophie einem „dem Substanzbegriff nahestehendes Sein“ (Geulen 1989: 27f.). Der Mensch als Geschöpf Gottes war ein Träger von Prädikaten und stand innerhalb einer gesellschaftlichen Hierarchie, die zugleich die göttliche Ordnung abbildet. Die Vorstellungen, die uns heute in Bezug auf das moderne Subjektdenken beschäftigen, sind der mittelalterlichen Ordnung völlig fremd. Dass der Mensch ein biologisches Gattungswesen ist, ein von den gesellschaftlichen Verhältnissen determiniertes und unterworfenes Objekt oder ein mit sich selbst identisches, unabhängiges und selbstreflexives Wesen, das immer alleinige Ursache seines Verhalten ist – diese Annahmen sind Ergebnisse von Denkprozessen seit der frühen Aufklärung. Hierbei ist nicht gemeint, dass es ‚vor der Aufklärung‘ den Menschen als soziales und gesellschaftlich eingebundenes Wesen nicht gegeben hätte, jedoch entsteht im Europa des Idealismus und der Aufklärung die Vorstellung des Menschen als sowohl erkennendes und moralisch befähigtes Subjekt.

Die Vielzahl von Versuchen, Subjekt und Subjektivität zu verorten, zeigt das den divergierenden Annahmen zugrunde liegende Potential, das mit einer Definition des Subjekts verbunden ist. Traditionell verbindet man mit dem Subjektbegriff „Momente wie Autonomie, Handeln, Individualität“ (Geulen 1999: 21) im Gegensatz zu nicht unbedingt neueren Vorstellungen, die Subjektivität als Konglomerat sozialkultureller Konstituierungsprozesse begreifen. Das explosive Potential, das den unterschiedlichen Deutungen innewohnt, ist das damit verbundene Verständnis des in Gesellschaft eingebundenen Menschen: „So existiert es immer noch, als materielle ideologische Praxis: das bürgerliche, autonome, possessive und individuelle Subjekt samt der konstitutiv komplementären Vorstellung überindividueller Subjektivitäten, die durch ihre Zugehörigkeit zu einem

Geschlecht, einer Nation, einer Ethnie oder einer Kultur bestimmt sein sollen“ (Naumann 2001: 13).

Als ein Ausgangspunkt in der Reflexion des neuzeitlichen Subjektdenkens wird im Allgemeinen auf die „Meditationen“ von René Descartes verwiesen. Für Foucault beschreibt Descartes den Weg zum Erkennen der Wahrheit, den die klassische Philosophie der Antike eingeläutet hat, nun nicht mehr als dornigen Weg über die Askese, als über eine „gewisse Arbeit, [...] die es [das Subjekt, TJ] erst empfänglich macht für das Wissen der Wahrheit – eine Arbeit der Läuterung, der Bekehrung der Seele durch Kontemplation ihrer selbst“ (Foucault 1994: 291). ‚Wahrheit‘ und ‚Askese‘ seien bis Ende des 16. Jahrhunderts untrennbar verbunden. Mit der Aufklärung wird dieses Verhältnis der Selbst- und Welterkennung gebrochen. Descartes verlagert den Prozess der Bedingungen für Wahrheit in das Einzelsubjekt. Hatte noch Platon das Kriterium für Wahrheit in die äußere Welt der Formen verlagert, erfährt nun das Subjekt eine unerhörte Aufwertung: das Descartessche Cogito begründet die individuelle Subjektivität, die nun zur Instanz der absoluten Wahrheit wird.[6]

Angelpunkt für die Mehrzahl aller kritischen Betrachtungen, die die Subjekte als „Ausdruck gesellschaftlich bewusstloser und unbewusster Praktiken begreifen“ (Naumann 2001: 13), ist die Theorie von Marx in der Auseinandersetzung mit den Thesen Feuerbachs. Für Marx sind die Menschen von ihrem Wesen aus sozial, d.h. bezüglich ihres materiellen Überlebens sind sie auf Sozialität angewiesen, die sich in der gemeinschaftlichen Produktion niederschlägt: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. […] Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt“ (MEW 13: 8f.).

Dieses klassische Zitat zeigt den Kerngedanken des Subjektivitätsdenkens von Marx, nämlich dass die Entfaltung von Individualität ausschließlich in soziale Zusammenhänge eingebettet und von dieser dominiert ist. Marx und Engels haben keine dezidierte Subjekttheorie vorgelegt, richtete sich ihr Interesse doch auf die historische Entwicklung von Gesellschaften und auf die Analyse von gesellschaftlichen Prozessen. Dieser makrosoziologischen Ausrichtung liegt jedoch eine bestimmte Vorstellung der Triebkräfte der Geschichte zugrunde. So trifft der Historische Materialismus die Feststellung, „daß die Menschen imstande sein müssen, zu leben,

6 Vgl. Zima 2000: 95.

um ‚Geschichte machen' zu können. Zum Leben aber gehört vor allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens" (MEW Bd. 23: 28).

Die Arbeit als Reproduktionsinstrument ist demnach eine „ewige Naturnotwendigkeit" (ebd.: 57), die unabhängig von allen Gesellschaftsformen ihre Geltungsberechtigung hat. Die Relevanz der Arbeit für den Menschen wird von dem Historischen Materialismus in dreifacher Weise bestimmt: als Arbeit an der äußeren Natur durch die Unterwerfung und Aneignung der natürlichen Verhältnisse, wodurch ein Produkt entsteht, als Arbeit an der inneren Natur, indem die individuellen Fertigkeiten und Fähigkeiten ausgeprägt werden und schlussendlich in der Ausbildung von Kooperationsbeziehungen, die den Ausgangspunkt für die Theorie der Klassenkämpfe, der Solidarität und des Proletariats bilden. Für Marx ist das Selbstbewusstsein des Menschen der Faktor, der ihn als Gattungswesen auszeichnet. Jedoch ist das Selbstbewusstsein kein naturhaft gegebenes, sondern Ergebnis einer sozialen Wirklichkeit, die in erster Linie durch die Auseinandersetzung mit Natur in Form von Arbeit gegeben und in zweiter Linie durch die Kommunikation mit anderen Individuen bestimmt ist. Der Marxismus ist demzufolge – eine nicht verwundernde Parallele zu Foucaults Philosophie des Aktes, „eine Philosophie also, die aus dem Bewusstsein und aus der menschlichen Praxis, von der sie erzeugt und unaufhörlich bereichert wird, eine echte Wirklichkeit macht, […] eine Philosophie aber, die ständig über das Gegebene hinausgeht und die Wirklichkeit unaufhörlich durch schöpferische Akte erweitert, die auf der Ebene der prähumanen Natur noch nicht existieren und deren Erfolg durch nichts im voraus garantiert ist" (Gauraudy 1969: 72). Dies gilt ebenso für die Normorientierungen von Individuen. So wie das menschliche Wesen das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" (MEW Bd. 3: 6) ist, muss auch die Moral nicht durch die Natur bedingt begriffen werden, sondern als von der Geschichte geschaffen.

Auch in der Kritischen Theorie wandte man sich gegen die „Selbstüberschätzung des Subjektes als Urheber und Machthaber" (Lavagno 2003: 184). In der „Dialektik der Aufklärung" haben Horkheimer und Adorno die Zurichtung der Natur durch den Menschen als eine gewaltsame, verobjektivierende herausgestellt. Wissenschaft und Technik als Mittel der rationalen Natur- und Selbstbeherrschung lassen eine instrumentelle Vernunft hervortreten, in der der Mensch zum ohnmächtigen Element einer Ratio wird und dem technischen und strategischen Denken unterworfen ist. So mündet die Aufklärung, ursprünglich als Prozess der Emanzipation vom mythischen Denken verstanden, in die rationale Vernunft, die in ihr Gegenteil umschlägt: „Die neue, die faschistische Ordnung ist die Ver-

nunft, in der Vernunft selbst als Unvernunft sich enthüllt“ (Horkheimer 1976: 72).

Postmoderne und poststrukturalistische Theorien nun, die sich auf die Arbeiten von Marx und Freud mehr oder weniger explizit beziehen, so vielfältig sie auch sein mögen, einigt die Zurückweisung der Annahme von Autonomie und apologetisieren dagegen eine Vorstellung von Subjektivität, die nicht mit sich identisch und nur hinsichtlich ihrer ontischen Qualität zu begreifen ist. In seiner Radikalität kaum zu überbieten, hat dies Jean Baudrillard ausgedrückt, der die ‚postmoderne Ordnung‘ als Verabschiedung tradierter Orientierungen und Denkmuster lobt und die Konstituierung neuer Freiräume postuliert: „Die Position des Subjekts [ist heute] schlichtweg unhaltbar geworden. Heute ist niemand mehr in der Lage, sich zum Subjekt der Macht, des Wissens oder der Geschichte zu machen. [...] diese unerfüllte Aufgabe [ist] einfach lächerlich geworden [...] mit dem Universum der Psychologie und der bürgerlichen Subjektivität, und dabei werden immer noch neue Subjektivitäten erfunden“ (Baudrillard 1985: 140).

Verantwortungslosigkeit, Beliebigkeit, Standpunktlosigkeit und ein Zug des Hedonismus wurde dem postmodernen Subjektdenken vorgeworfen.[7] Wenn die Kennzeichen einer postmodernen Ordnung Ambivalenz und Kontingenz sind, in der unzählige Wahrheitsansprüche, moralische Codes oder ästhetische Konzeptionen miteinander kollidieren, so bleibt ebenfalls der Souveränitätsanspruch des Subjekts auf der Strecke, das nun eben nicht mehr in der Lage ist, selbstreflexiv und autonom Handlungen vorzunehmen bzw. sich ständig aufgefordert sieht, sich selbst in Bezug zu den gesellschaftlichen Konstituierungspraktiken zu setzen: „Das Beunruhigende für den Menschen ist [...], daß ihm seine (angebliche) Identität als ‚menschliches Wesen‘ entgleitet. [...] [Die] Vorstellungen, die das unmittelbare Gefühl einer Identität des Menschen nähren, [sind] schwächer geworden. Nämlich: Erfahrung, Gedächtnis, Arbeit, Autonomie (oder Freiheit)“ (Lyotard 1985: 79f.).

Der Schluss, der aus der postmodernen Verwerfung des aufklärerischen Subjektdenkens gezogen wird, fällt überraschend aus. Denn damit wird die Möglichkeit der Reinkarnation des Subjekts verbunden, bei dem es sich aber nicht um ein „Subjekt der Identität“ (Schmid 2000: 11) handelt, sondern um „ein multiples Selbst, das seine Kohärenz im Stil der Existenz findet“ (ebd.). Die klassischen Instrumente, die Subjektivierung in der Vergangenheit ermöglichten, wie zum Beispiel Erwerbsarbeit, Schicht- und Klassenzugehörigkeiten[8] oder auch die Dominanz spezifischer Norm-

7 Vgl. Bruder 1999: 50.
8 Vgl. Beck 1986.

und Wertegerüste einer Gesellschaft, verlieren sich in der (nicht nur) von postmodernen Theorien ausgerufenen ‚Krise der Moderne' zugunsten des Auftretens einer ‚Ästhetik der Existenz', also von Selbstformungspraktiken, „mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selbst zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren suchen" (Bruder 1999: 69). Auch die Naturwissenschaften profitieren von der bzw. befördern die postmoderne Verwerfung der autonomen Subjektivität. So vollziehen die Neurowissenschaften einen *Rollback* zur Biologisierung und Naturalisierung des Geistes: Danach ist das, was wir sind und was wir tun, ist nur ein Ausdruck von komplex geschalteten Kommunikationsstrukturen im Gehirn. Menschlicher Wille oder Willensfreiheit sind bloße Vorstellungen, die aber mit der biologischen Realität der Materialität des Körpers nichts zu tun haben.[9] Vielmehr müsse man in physiologisch-funktionalen Dimensionen denken: Nicht die Menschen bestimmen ihr Handeln, sondern das Gehirn soll es sein, das all dies für sie leistet. Denn das Gehirn besitzt, laut der Hirnforschung, die Fähigkeit, aus innerem Antrieb Handlungen durchzuführen. Der Mensch dagegen bilde sich seine Willensfreiheit nur ein. Die Annahme der biologischen Determiniertheit des Menschen führt schlussendlich zur Kritik an dem Begriff der Verantwortung, denn es stellt sich die Frage, ob man das bewusste Ich von Menschen für ihre Taten verantwortlich machen kann, wo diese doch das Werk des Gehirns, also das Werk biologischer Prozesse sind.[10]

Dieser ambivalente Zustand, den die postmodernen Verwerfungen des Subjekts zurücklassen, bildet einen fruchtbaren Boden für die *Wiederentdeckung* des Individuums, ob als ästhetische Existenz, als verantwortungsbewusster Staatsbürger oder selbstsorgerischer Unternehmertyp. Allen unterschiedlichen Typen ist gemein, dass sie universalistische und metaphysische Wahrheitsansprüche zurückweisen, so wie die „Rhetorik des Abschieds" (Früchtl 1994: 278) die politischen Metanarrative ebenso suspendiert wie die Souveränität des Staates oder die Autorität wissenschaftlicher Wahrheiten. Diesen, in den Begrifflichkeiten der modernen Sozialforschung gefassten Individualisierungstendenzen begleitet ein umfassender Diskurs über ethische Entscheidungsfreiheit und moralische Verantwortung. Für die Moderne, so Zygmunt Bauman, lässt sich der Anspruch feststellen, den individuellen ethisch-moralischen Diskurs durch einen „Diskurs der objektiven, unpersönlichen, translokalen Wahrheit" (Bauman 1995a: 23) zu ersetzen. Jede individuelle Verantwortung solle, wenn nicht

9 Zum Stand der neurowissenschaftlichen Verhandlungen siehe Geyer 2004.

10 Vgl. Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung. In: Gehirn & Geist 3 (2004), Nr. 6, 30-37, Zitate 36-37.

aufgehen, so zumindest sich an den Maßstäben und Kriterien einer instrumentellen Vernunft und praktischen Leistung orientieren. Das ethische Paradox der Postmoderne bestehe nun in der Freisetzung der Individuen aus kultureller Uniformität und von den Ansprüchen einer universellen Vernunft. Das Problem, welches dabei für die Individuen auftritt, ist die Ratlosigkeit und ethische Konfusion hinsichtlich unklarer moralischer Entscheidungsvarianten. So gerinnt der an sich anspruchsfreie Zustand zum permanenten Kampf um die individuelle Entscheidung und Verantwortung, „der niemals zur vollen und reinen Zufriedenheit gewonnen werden kann", denn der entscheidungsfördernde Anspruch auf ‚wahre' oder ‚richtige' Lösungen wird wahrscheinlich niemals von Unsicherheit und Ambivalenz frei sein. Das Paradox besteht nach Bauman nun in der Situation, dass dem Subjekt einerseits die Vollständigkeit moralischer Entscheidung und Verantwortung in aller Gänze zurückgegeben sei und andererseits ihnen die moralische Sicherheit entzogen sei, die die Moderne mit ihren universalen Orientierungen anbot.[11] Für Bauman ist die „tief empfundene[n] moralische[n] Ambiguität" (Bauman 1995b: 38) der zentrale Kern der „ethischen Krise der Postmoderne", der u.a. mit den schier unendlichen Möglichkeiten menschlichen Handelns zusammenhänge. Doch nicht nur die räumliche *Distanz* zu den Folgen menschlichen Handelns kennzeichnen die Unbestimmtheit in Bezug auf ein moralisches Regelungssystem, sondern auch die Unmöglichkeit, Verantwortungen zu individualisieren. Aufgrund der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, der immer weiteren Ausdifferenzierung aller gesellschaftlichen Sphären sei die Zahl der Beteiligten so unüberschaubar, „daß niemand vernünftig und überzeugend die ‚Urheberschaft' (oder die Verantwortung) für sich beanspruchen (bzw. zur Rechenschaft gezogen werden) kann" (ebd.: 34). Die *freischwebende* Verantwortung, die Bauman in Anlehnung an Karl Mannheims den ‚weltlichen Dingen' entzogenen Intellektuellen zuschreibt und deren tradierte Verankerung in den Halterungen beispielsweise religiöser oder universalistischer Moralvorstellungen durch die Postmoderne obsolet wurde, wird in der Gegenwart zur rein privaten Angelegenheit: „riskant, chronisch unsicher und begleitet von niemals zu beschwichtigenden Skrupeln" (Bauman 19995a: 24). Die Zustandsbeschreibung einer „ontologische[n] Kontingenz des Seins" (ebd.: 25), in der alles erlaubt ist und Individualität nicht als zu erreichendes Ziel, sondern als kompromissloses Ergebnis der postmodernen Verabschiedung der universellen Vernunft durchscheint, umschreibt das dritte Problematisierungsfeld als ‚Krise des Subjekts'. Diese Krise beruhe auf der überwältigenden Zahl an Wahlmöglichkeiten, die allerdings unter dem „Zwang zur freien Entscheidung" (Žižek 1999: 167)

11 Vgl. Bauman 1995a, 1995b.

getroffen werden müssen: „[E]s gibt keine Natur oder Tradition, die ein festes Fundament bietet, auf das man sich verlassen kann, selbst unsere innersten Antriebe (sexuelle Orientierungen usw.) werden immer mehr als etwas erlebt, das sich frei wählen läßt. Wie man ein Kind ernähren und ausbilden soll, wie man bei der sexuellen Verführung vorgehen soll, wie und was man essen, wie man sich entspannen und amüsieren soll, alle diese Themen werden in zunehmenden Maße von der Reflexivität ‚kolonisiert', das heißt als etwas erfahren, das sich erlernen und entscheiden lässt" (ebd.: 166f.).

Das, was also die Krise des Subjekts ausmachen soll, ist der Zwang, *entscheiden zu müssen*, ohne sich auf einen archimedischen Punkt zur Legitimation der Entscheidung beziehen zu können. Diese Nötigung zur Dezision, zum Handeln ohne festen Boden, verleiht dem entscheidenden Subjekt die Autorität – *Auctoritas non veritas facit legem* – , die von Hobbes initiierte Ermächtigung des Subjekts findet sich hier wieder. Das Aufleben der Krisensemantik zu Beginn des letzten Jahrhunderts verwundert nicht. So impliziert der Schmittsche Dezisionismus als Kritik an der Kulturepoche der Romantik des 18. Jahrhunderts eine gleichsam philosophische wie auch politische Position, die davon ausgeht, dass es keine allgemein verbindlichen Begründungen für Werte oder moralische Positionen geben kann: „Nur in einer individualistisch aufgelösten Gesellschaft konnte das ästhetisch produzierende Subjekt das geistige Zentrum in sich selbst verlegen, nur in einer bürgerlichen Welt, die das Individuum im Geistigen isoliert, es an sich selbst verweist und ihm die ganze Last aufbürdet, die sonst in einer sozialen Ordnung in verschiedene Funktionen hierarchisch verteilt war. In dieser Gesellschaft ist es dem privaten Individuum überlassen, sein eigener Priester zu sein" (Schmitt, zit. n. Löwith 1990: 22f.).

Eine andere Perspektive auf die diagnostizierte „Krise des Subjekts" und deren Ausgänge eröffnet die Perspektive Foucaults und die an ihn anschließenden Ansätze der Gouvernementalität bzw. der *subjection studies*, die keineswegs das Subjekt gänzlich streichen, sondern auf die Prozesshaftigkeit der Wahrheit von Subjektivität verweisen. Diese sind einer postmodernen „Freude über die endlich gewonnene Freiheit" (Bruder 1999: 49), die der Verlust von tradierten Orientierungen und Denkmustern mit sich bringe, ebenso fern wie der Skandalisierung und Hysterisierung von „Unsicherheit und Desorientierung" (ebd.), denen der traditionelle Diskurs um den Zerfall der subjektivitätskonstituierenden Ordnungen folgt. Dieser Ansatz soll im Folgenden dargestellt werden, um nicht nur die Techniken der Selbstkonstituierung darzustellen, sondern um ebenfalls die Verbindung der Subjektkonstituierung und einer spezifischen politischen Programmatik herzustellen.

8.2 Die gouvernementalistische Perspektive auf das Subjekt

Das Potential an Überraschungen, welches Foucault mit seinen Arbeiten bewiesen hatte, entfaltet sich erneut in seinem Spätwerk. Hier tauchen nach den langen, manchmal ermüdenden und desillusionierenden Beschreibungen der Transformationsprozesse der Disziplinarmacht und der Bio-Macht, der Ausweglosigkeit aus den Verstrickungen in die historischen Apriorien der gesellschaftlichen Subbereiche von Wissenschaft, Moral, Politik etc., nun Begriffe wie *Lebenskunst*, *Ästhetik der Existenz* oder die *Sorge um sich selbst* auf. Letzteres beschreibt ein ethisch-asketisches Selbstverständnis, wie er es in Schriften der griechischen und römischen Antike entdeckt. Dort, so Foucault, wurde über spezifische introspektive Selbsttechniken eine Form des Selbstbezugs in der Art der Sorge und Arbeit des Individuums an sich selbst entwickelt.[12]

Die Fokussierung auf das Individuum, die Foucault in seiner Analyse der antiken und frühchristlichen Selbsttechniken vornimmt, hat vielfach Verwirrung hervorgerufen: Es wurde von einer Wendung Foucaults hin zum Subjektivismus gesprochen, der aufgrund sich nun an die Rettung der Freiheit des Subjekts machen wollte.[13] Ebenso wurde der Rückbezug Foucaults auf die Schriften antiker Philosophen als Versuch gedeutet, eine neue Ethik zu entwickeln, die einen Ausweg aus dem radikalen Determinismus ermöglicht und in deren Zentrum die Lebenskunst als dasjenige Projekt stehen sollte, das mit der *Sorge um sich selbst* (*epimeleisthai sautou*) einen Gegenpol zur allumfassenden und disziplinarischen wie normierenden Kraft der *Biomacht* darstellt.[14] Tatsächlich schreiben auf einen ers-

12 Vgl. Ortega 1997: 150.

13 Vgl. u.a. Fink-Eitel 1992: 97-112. Deleuze verweist auf die Bedeutung der Prozesshaftigkeit von Subjektivität: „Es ist idiotisch zu sagen, dass Foucault ein verborgenes Subjekt entdeckt oder wieder einführt, nachdem er es vorher geleugnet hätte. Es gibt kein Subjekt, sondern eine Produktion von Subjektivität: Die Subjektivität muss produziert werden, wenn der Zeitpunkt gekommen ist, gerade weil es kein Subjekt gibt. Und der Zeitpunkt ist gekommen, wenn wir die Etappen des Wissens und der Macht durchlaufen haben" (Deleuze 1993: 164).

14 Vgl. Schmid 2000: 382. Das in den späten Schriften erwachende Interesse Foucaults an Ethik bedeutet jedoch keine Manifestation eines normativen Standpunkts. Foucault will keine Begründung für ein ‚gutes Leben' geben, geschweige denn moralische Grundsätze, wie ein gelungenes Leben zu führen sei, verbreiten. Ethik ist für ihn vielmehr ein Politikersatz (vgl. Butler 2003: 9), und in diesem Sinne ist auch die Zuwendung zu den antiken Lehren der Selbstführung zu erklären. Das ethische Subjekt steht in einem Machtverhältnis und wird durch gesellschaftliche Bedingungen determiniert. In Bezug auf die moralische Ausstattung einer Gesellschaft, also den vorherrschenden Moralcodes, konstituiert sich der Mensch als zur Moral fähiges

ten Blick die früheren Analysen Foucaults, die die Subjektivität als Ergebnis von neuzeitlichen Disziplinen und Bio-Macht erklären, die Kränkungen des Subjekts fort. Die vielen Arbeiten und Bemerkungen zu den Institutionen des Gefängnisses, der ‚Irrenanstalten', des Militärs, der Schulen oder der Klöster verleiten dazu, diese Einrichtungen als Produzenten eines „marginalisierten Körpers und Subjekts"[15] zu begreifen. Dass dem nicht so ist, hat Foucault selbst immer wieder betont, gehe es ihm doch nicht um eine Kritik an der Institutionalisierung von Ausschließungsprozessen, sondern um die Vorgänge der *Produktion von Normalität*.

Und nun der vermeintliche Affront gegen einen, ihm vielleicht unachtsam zugeschriebenen decouragierenden „Machtpessimismus" (Nehamas 2000: 280) mit der Wiederbelebung der antiken Askese als Praktik der Selbstbeherrschung? Oder wendet sich Foucault gegen sich selbst durch den „Lobpreis exzentrischer Sexualpraktiken" (Hesse 2003: 300), eine Befreiung vom Puritanismus der Vergangenheit oder gar die höchstmögliche Stufe der Selbsterfahrung im Sinne einer „positiven Selbstverwirklichung" (Kögler 1994: 154)?

Für Foucault bildet die Orientierung an der Antike einen weiteren Bestandteil seines Interesses um die Konstitutionsbedingungen des Subjekts. Das, worauf Foucault in der Auseinandersetzung mit den antiken Texten seinen Blick richtet, ist die Ausbildung eines spezifischen Ethos in einer historisch bestimmten Zeit. Diese „Genealogie der Ethik" (GE: 278) impliziert das Nachspüren nach der Herkunft von Norm- und Wertesystemen und dem damit verbundenen Entwurf als ethisches Subjekt, was jedoch nicht den Entwurf einer philosophischen Ethik meint,[16] sondern die Analyse der Praktiken, die ein selbstbezügliches, reflexives Subjekt erst konstituieren.

Foucaults Arbeiten zum Subjekt stehen in der Tradition Nietzsches. Ebenso wie bei Nietzsche wird hier das Subjekt als ‚seiner selbst mächtig' verworfen. Die Einwände gegen einen ‚humanistisch' gefassten Subjektbegriff beziehen sich vor allem auf ein anthropologisches Denkmuster, denn das individuelle Subjekt ist ein Produkt von Machtkonstellationen. Freiheit, das moderne Sinnbild für die Autonomie des Individuums, ist in Wirklichkeit eine „Erfindung herrschender Stände" (Nietzsche 1988: 545). Der Hintergrund ist die Ablehnung metaphysischer Annahmen in Bezug

---

Subjekt. Das meint jedoch nicht die unhinterfragte Übernahme der herrschenden Normen, sondern eine Inbezugsetzung zu diesen. Für Butler offenbaren sich in dieser Grundkonzeption der späten Foucaultschen Schaffensphase die Ansätze einer Handlungstheorie, „eine Version der moralischen poiesis für ein Subjekt, das von Anfang an durch Normen begrenzt ist, die es sich nicht ausgesucht hat" (ebd.).

15 Vgl. Junge, Schmincke 2007.

16 Vgl. Schneider 2004: 187.

auf eine „mystisch-historische […] Subjektivität“ (Zima 2000: 238) und eine überhistorische Form der Erkenntnismöglichkeiten. Die Suche nach dem *Ursprung* von spezifischen sozialen Entitäten, zum Beispiel der Moral, vergisst die konkreten Gegebenheiten der Geschichte und verdeckt all die kleinen Zufälle und nicht intendierten Ergebnisse bestimmter Handlungen. Die Suche nach einer unbedingten Wahrheit der Geschichte ist abzulehnen, „weil damit die Suche nach dem genau abgegrenzten Wesen der Sache gemeint ist, die Suche nach ihrer reinsten Möglichkeit, nach ihrer in sich gekehrten Identität, nach ihrer unbeweglichen und allem Äußeren, Zufälligen und Zeitlichen vorhergehenden Form“ (SW: 71). So sind auch die Differenzierungen in der Auslegung der späten Hinwendung zu den antiken Schriften mit Foucault zu beantworten, dass es ihm nicht um die Erstellung einer Ethik geht, sondern um den Entwurf einer Geschichte der verschiedenen Verfahren, „durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden“ (FS: 243).

Die Frage, die Foucault in der Auseinandersetzung mit den antiken Texten verfolgt, richtet sich auf die Herausarbeitung spezifischer Techniken, wie sich ein ‚ethisches Subjekt‘ erzeugt, welches sich zu sich selbst in Beziehung setzt und die eigenen körperlichen Begehren reflektiert, akzeptiert oder zurückweist.[17] Die beiden erwähnten Bände sind zwar ebenfalls in die *Geschichte der Sexualität* eingereiht, doch geht es hier keineswegs um die Darstellung der sexuellen Praktiken einer historischen Epoche. Es geht vielmehr darum, mit der in den Werken intendierten ‚Genealogie der Ethik‘ ebenfalls die ‚Genealogie moderner Subjektivität‘ auszuweisen. Tatsächlich lassen sich in der Orientierung auf die Antike bei Foucault zwei Perspektiven herausstellen, die für die Analyse gegenwärtiger gesellschaftlicher Zustände äußerst hilfreich sein können. Auf der einen Seite geht es um die Transformationen von Machttechniken, die Regierung als Führung von der Innen-Außen-Perspektive ablösen und als Idee der ‚Selbstführung‘ in der Gegenwart neu bestimmt werden müssen. Andererseits haben, wie schon erwähnt, viele Rezipienten des Spätwerks gerade in dieser Hinwendung zu den antiken Techniken, die auf Selbstsorge und die Gestaltung einer ästhetischen Existenz gerichtet waren (Askese, Diätik usw.), Strategien des Widerstands gegen Herrschaftstechniken gesehen.

Im Folgenden soll danach gefragt werden, welche Bedeutung diese Perspektive für die Gegenwart haben kann. Denn Parallelen sind unverkennbar, auch wenn Foucault keine Aktualität des griechischen Denkens vertritt:

17 Vgl. SoS: 127.

Ich frage mich nun, ob unser Problem heute nicht in gewisser Weise dem ähnlich ist. Die meisten von uns glauben nicht länger, daß Ethik in Religion begründet sei, aber wir wollen auch nicht, daß ein Rechtssystem in unser moralisches, persönliches und privates Leben eingreift. Neuere Befreiungsbewegungen leiden an der Tatsache, daß sie keine Grundlage finden können, um darauf die Ausarbeitung einer neuen Ethik zu gründen. Sie brauchen eine Ethik, doch sie können keine andere finden als eine Ethik, die auf sogenanntes wissenschaftliches Wissen davon, was das Selbst sei, was Begehren sei, was das Unbewußte sei usw. gründet. Diese Ähnlichkeit der Probleme fällt mir auf (GE: 267).

Doch was hat eine Ausarbeitung über die Selbsttechnologien der Griechen mit zeitgenössischen Subjektentwürfen zu tun, wie sie innerhalb des Diskurses um politische Partizipation in der Wissensgesellschaft konzipiert werden? Foucault geht es nicht darum, eine inhaltliche Übereinstimmung zwischen der antiken Formen der *Selbstsorge* und dem zeitgenössischen Aufruf nach einem ‚selbstbestimmten Leben' nachzuweisen, vielmehr ist die Parallele eine „historische, die sich nicht auf die Ethik selbst, vielmehr auf das Bedürfnis nach einer Ethik bezieht" (Schneider 2004: 205). Der Bezug zur Gegenwart ist nicht von der Hand zu weisen, seit längerem schon agiert ein vielfältiger Diskurs, der die intensive Ausgestaltung des ‚eigenen Lebens' (Ulrich Beck) forciert. Selbstständigkeit, Eigeninitiative und Eigenverantwortlichkeit sind Forderungen, die unabhängig von parteipolitischer Programmatik in engem Zusammenhang mit gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen stehen, die neue, erweiterte Anforderungen für die sozialwissenschaftliche Analyse mit sich bringen. Denn nun muss nicht nur von einer umfassenden Transformation des Politischen ausgegangen werden, wie sie sich in der Forderung nach dem ‚Minimalstaat' (Robert Nozick) niederschlägt, sondern auch von neuen Formen der Subjektivierung und Subjektkonstitution, deren Ergebnis ein politisches Subjekts darstellt, das die individuelle Sorge um sich *und* die Gesellschaft als moralischen Grundzug internalisiert. Hier wird die klassische Unterteilung in Makro- und Mikroperspektive beim Blick auf Gesellschaft obsolet. Denn gerade die im Spätwerk Foucaults angerissenen Überlegungen zu den vermeintlich so fernen antiken Praktiken der Selbstführung verweisen auf eine unauflösbare Verflechtung von Regierung und Subjektivität, wobei erstere eine bestimmte Form des Subjekts voraussetzt. Wenn die ‚Gouvernementalität der Gegenwart' unabhängig von repressiven und unterdrückenden Techniken agieren will, wird dazu auch das entsprechende Subjekt benötigt, das sich, seiner Freiheit bewusst, selbst regiert.

Das Bedeutsame an diesen letzten Arbeiten ist, dass Foucault zeigen kann, wie eine bestimmte Ethik – hier verstanden als Form einer Selbstreflexion, einer spezifischen Haltung, die jemand *zu sich selbst* und zu anderen einnimmt – die Existenz des Einzelnen strukturiert und ‚regiert'. Und dies, ohne dass dabei auf die Systeme der Disziplinierung und Normierung

zurückgegriffen wird, die im späteren Christentum das Moment des Gehorsams in das *Außen* verlegen, also auf eine äußere Instanz (dem Pastor, Richter, Psychologien, Lehrer etc.) ausrichten. Die Orientierung des griechischen Menschen auf Weisen der Selbstreflexion und der Selbsterkenntnis vollzog sich nicht auf einen jenseitigen Sinnhorizont hin, ebenfalls bezog sich die Frage nach der Gestaltung des Lebens nicht auf die möglichen Heilserwartungen. Dieser Modus scheint ein ganz anderer zu sein als die passiven ‚Unterwerfungspraktiken' der Disziplinargesellschaften. Der aktive Selbstentwurf verweist nämlich auf eine Praxis der Freiheit und Autonomie. Die Rationalität dieser Führungstechnik, eben nicht Fremdführung zu sein, sondern Selbstführung, scheint auf dem besten Wege, die vorherrschende Form neoliberalen Regierens zu werden. Was Foucault für die Antike herausarbeitet und was es für die Regierungsformen der Gegenwart zu prüfen gilt, ist die „Vorstellung, dass die Ethik der Existenz eine sehr starke Struktur geben kann, ohne sich auf ein Rechtswesen, ein Autoritätssystem oder eine Disziplinstruktur beziehen zu müssen" (GE: 273).

8.2.1 Die Kunst, sich selbst zu führen

In einem politischen Raum, in dem die politische Struktur des Stadtstaates und der Gesetze, die er gegeben hat, erheblich an Bedeutung verloren haben, auch wenn sie keineswegs gänzlich verschwunden sind, und in dem die entscheidenden Momente zunehmend bei den Menschen liegen, bei ihren Entscheidungen, der Weise ihrer Autoritätsausübung und der Klugheit, die sie im Spiel der Gleichgewichte und der Transaktionen an den Tag legen, da ergibt sich, daß die Kunst, sich selbst zu beherrschen, zu einem entscheidenden politischen Faktor wird (SoS: 121).

Die Kunst, *sich selbst zu führen*, wirft erneut ein anderes Licht auf den Begriff der Macht, die in den Selbstführungspraktiken der Antike keineswegs „das Individuum als Effekt und Objekt von Macht, als Effekt und Objekt von Wissen" (ÜS: 247) entwirft, wie es Foucault als Inbegriff der Domestikation der Disziplinargesellschaft und ihrem paradigmatischen Ort des Gefängnisses herausstellt. In den Praktiken der antiken Bürger entdeckt Foucault jedoch eine „Praxis der Freiheit des menschlichen Subjekts" (Steinkamp 2005: 15). Die *Sorge um sich selbst* als Sorge um die eigene Gesundheit, ausgeübt in der Meditation oder der Gewissensprüfung, und ebenso die Sorge um eine ‚richtige' Beziehung zu den Mitbürgern, „und zwar der erotischen ebenso wie der politischen" (ebd.), stellen allesamt Techniken dar, die das Regieren der Polis durch eine ‚spezifische Subjektform' ermöglichen, nämlich durch „Techniken individueller Beherrschung [...], in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt" (Foucault [363] 2005: 969). Foucault betont, dass diese Sichtweise auf die politische Ordnung für unsere heutigen Verhältnisse außerordentlich unge-

wöhnlich sei, denn in der *Sorge um sich selbst* werde im Allgemeinen „etwas Unmoralisches“ gesehen, denn „[e]s fällt uns schwer, rigorose Moral und strenge Prinzipien auf das Gebot zu gründen, uns selbst mehr Aufmerksamkeit zu schenken als irgendetwas sonst auf der Welt. Wir sind geneigt, in der Sorge um sich selbst etwas Unmoralisches zu argwöhnen, ein Mittel, uns aller denkbaren Regeln zu entheben“ (ebd.: 972).

Aus den ersten Untersuchungen zu „Sexualität und Wahrheit“ kommend führt Foucault den Begriff der „Führung“ ein, der die produktive Seite von Macht weitaus besser fasst: „Es ging darum, eine Ethik zu erarbeiten, die es erlaubte, sich selbst im Verhältnis zu diesen gesellschaftlichen, bürgerlichen und politischen Tätigkeiten, welche verschiedene Formen sie auch annahmen und in welchem Abstand man sich davon halten mochte, als Moralsubjekt zu konstituieren“ (SoS: 128).

Diese Beschreibung, die Foucault in seiner Analyse der vor- und frühchristlichen Selbstführungspraktiken angibt, lässt die Verbindungen zu den ‚Krisen‘ der Gegenwart bzw. ihrer spezifischen Gouvernementalität aufscheinen. Foucault geht von der Frage aus, welche besonderen Veränderungen das Verschwinden der Stadtstaaten im 3. Jh. nach Chr., die seiner Meinung nach von einer präsenten Autonomie geprägt waren, für die Konstituierung der Menschen als Moralsubjekte mit sich brachte. Die Krisenhaftigkeit des Untergangs dieser Stadtstaaten, so Foucault, schlägt um in eine ‚Krise des Subjekts‘; in die Krise der Subjektivierung selbst, die spezifische Fragestellungen aufwarf:[18] Was sind die Ziele, denen das Subjekt sich bzw. seine Existenz unterordnen kann, welche Regeln erlauben es ihm, sich diesen zu unterwerfen. Und schlussendlich auf welche Art und Weise kann sich das Individuum als moralisches Subjekt seiner Verhaltensweisen konstituieren? Die Analyse dieser den antiken Menschen beschäftigenden Fragen folgt dem Interesse an den *Ursprüngen* des moralischen Denkens, jedoch nicht als anthropologische Essenz, sondern als Ergebnis einer spezifischen ‚Problematisierung‘. Foucault ist viel zu sehr dem Pluralismus historischer Kontingenzen verbunden, als dass er moralische ‚Gesetzmäßigkeiten‘ zu ergründen suche. Es geht ihm auch nicht um die inhaltliche Füllung der griechischen Moral oder die Hervorhebung einer besonderen sexuellen Freiheit, insbesondere der vielfach vorgetragene Verweis auf einen weitaus ‚freieren‘ Umgang mit Homosexualität. Für ihn ist der spezielle Modus interessant, in dem sich ein Individuum zu sich selbst ins Verhältnis setzt und sich als ein ethisch-moralisches Subjekt konstituiert. In der Antike entdeckt Foucault diese Art und Weise, sich als Subjekt eines ‚spezifischen Ethos‘ auszubilden, in der Reflexion des körperlichen Begehrens. Aus dessen Anerkennung und Zurückweisung in

18 Vgl. SoS: 129.

Form der Enthaltsamkeit bezieht das Subjekt seine Souveränität. Verbunden damit ist die antike Auffassung einer ‚gerechten Regierung'. Nur derjenige, der sich selbst zu ‚regieren' vermag, also seine Bedürfnisse und Begierden unter Kontrolle halten kann, vermag auch andere zu führen. Diese Herrschaft über sich selbst, die *Selbstbeherrschung*, bildet den Kern der „ethische[n] Thematisierung der Lebensführung" (Schneider 2004: 193). Die spezifischen Felder der Übungen der ‚Selbstregierung' sind die Erfahrungsbereiche der Sexualität, die in Bezug auf die ‚Verausgabung' des (männlichen) Körpers als „Besorgnis" (GL: 175) von der griechischen Medizin und Philosophie der Antike artikuliert wurden. Der sexuelle Akt wird jedoch nicht als ‚anormal' oder moralisch verwerflich ‚problematisiert', sondern nur in der Weise befragt, inwieweit die sexuelle Beziehung das Selbstverhältnis des Individuums beeinträchtige: „Der Sexualakt beunruhigt nicht, weil er ein Übel wäre, sondern weil er das Verhältnis des Individuums zu ihm selber und seine Konstitution als Moralsubjekt stört und bedroht; wenn er nicht richtig bemessen und verteilt wird, führt er zur Entfesselung der unfreiwilligen Kräfte, zur Schwächung der Energie und zum Tod ohne ehrenwerte Nachkommenschaft" (GL: 175f.).

Dieser Drohung des Verlustes der Kräfte, der das Begehren in der griechischen Antike unter die Frage der Gesundheit des Körpers und Geistes stellte, wurde mit einer spezifischen „Lebenstechnik" geantwortet, die den Körper und das Begehren unter das Regime der Enthaltsamkeit und Mäßigung stellte. Dieser Prozess, der im späteren Christentum als „Kampf um die Keuschheit" (Foucault [312] 2005: 353) bis in die Gegenwart die Sexualmoral prägen wird, verknüpft die Subjektivierung „mit einem Erkenntnisprozeß [...], der die Verpflichtung, die Wahrheit über sich selbst zu suchen und zu sagen, zu einer unerlässlichen Voraussetzung dieser Ethik erhebt" (ebd.: 367). Die Prüfung der individuellen Gedanken als Suche nach der Wahrheit über sich selbst wird mit dem Christentum und der institutionalisierten Beichte zur Kontrollinstanz durch den *Anderen* (dem Pastor) ausgeweitet, in der klassischen Antike beschränkte sich die Gewissensprüfung noch im Rede- und Antwortstehen des Selbst. Diese Art der ‚Problematisierung' innerhalb der griechischen Ethik verweist auf eine intensive Beschäftigung der Menschen mit den Fragen des ‚guten Lebens', „mit ihrer moralischen Führung, ihrer Ethik, ihren Verhältnissen zu sich selbst und anderen" (GE: 267), im Gegensatz zur Erörterung religiöser Probleme. Die Fragen nach dem Selbstverhältnis, die im Christentum aufgrund der absoluten Gehorsam fordernden moralischen Ordnung auf ein ‚Erkenne dich selbst' und Geständnis gegenüber dem Beichtvater ausgerichtet waren, haben in der griechischen Antike eine andere Richtung: Sie sind keineswegs auf das Jenseits gerichtet in der Frage nach dem, was nach dem Tode kommen soll und wie das Leben in der Hoffnung auf das Paradies zu gestalten ist, sondern sie sind auf das Diesseits konzeptionali-

siert. Das Paradies findet nicht in der für den Lebenden unerreichbaren Welt nach dem Tode statt, sondern ist Ausdruck einer gelungenen Lebensführung in der griechisch-römischen Kultur, die durch die vollendeten „Künste der Existenz" (GL: 18) zu erreichen sei: „Darunter sind gewußte und gewollte Praktiken zu verstehen, mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewiße ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht" (ebd.).

Ein weiterer Punkt ist die Abkoppelung der persönlichen Ethik von den gesellschaftlichen Institutionen. Fragen nach der Lebensführung wurden erstens nicht gesellschaftlich disziplinierend vorgegeben und zweites auch nur im geringen Maße gesetzlich reglementiert. Trotzdem bzw. genau deshalb avancierte die „Lebenskunst" (*techné tou biou*) als anzustrebende vollkommene Selbstbeherrschung in der Antike zu einer „Technologie der Lust" (GE: 271), die als Aspekt der Selbstkonstituierung durch Selbstbefragung einen *politischen* Impetus in sich trug: „In dieser *techné* geht es um die Möglichkeit, sich selber als Herr-Subjekt seines Verhaltens zu konstituieren, das heißt – wie der Arzt gegenüber der Krankheit, der Steuermann zwischen den Klippen oder der Politiker im Verhältnis zur Polis – zum geschickten und klugen Führer seiner selbst zu machen, der das Maß und den Augenblick abschätzen kann" (GL: 178).[19]

19 Die Reflexion der Freiheit im griechischen Denken ist maßgebend für das politische Verständnis der Polis; eine Denkweise, deren Bedeutung für die Gegenwart unterschiedlich thematisiert wird: Einerseits scheint es, als ob die marktwirtschaftlich orientierten Rufe nach ‚mehr Freiheit' und ‚weniger Staat' diesem antiken Ideal folgen, andererseits beschränkt sich diese Radikalisierung der Demokratie auf das individuelle Überleben. Keineswegs ist damit die Freiheit gemeint, mehr partizipative Rechte durchzusetzen oder in Anspruch zu nehmen bzw. über das soziale Miteinander zu entscheiden. Foucault lässt für das antike Verständnis Aristoteles' Ansicht über eine tugendhafte Politik zu Wort kommen: „Eine Polis ist tugendhaft, sofern die an ihrer Regierung teilnehmenden Bürger selber tugendhaft sind; in unserem Staat nun haben alle Bürger Anteil an der Regierung. Zu betrachten ist also die Frage: wie wird ein Mann tugendhaft? Denn selbst wenn es möglich wäre, daß die Gesamtkörperschaft der Bürger tugendhaft, ohne daß irgendeiner es als einzelner wäre, so wäre doch die individuelle Tugend vorzuziehen, weil die Tugend des ganzen Gesellschaftskörpers logisch aus der Tugend eines jeden Bürgers folgt" (Aristoteles, zit. n. GL: 105). Dies ist für die Gegenwart sehr vertraut, in der der Zivilgesellschaft als Gegenentwurf zu den entmoralisierenden Zügen der globalisierten Marktwirtschaft hohe soziale Bindungskräfte zugesprochen werden. Die geforderte Bürgergesellschaft setzt auf den ‚mündigen' und ‚aktiven' Bürger, der sein Leben selbst in die Hand nimmt. „Es muss wieder deutlich werden, dass in einem Sozialstaat die persönliche Verantwortung auf Gegenseitigkeit eine wichtige Voraussetzung

8.2.2 Techniken der Führung – Hirte und Herde

Die griechische Polis konstituierte eine spezifische ‚Regierung' und ein unabdingbares dazugehöriges ‚Subjekt' bzw. – in einer etwas anderen Terminologie – die entsprechenden Bewusstseinsformen. Das, was wir heute umstandslos als Bedingung einer funktionierenden Demokratie formulieren würden, zum Beispiel die Möglichkeit zur Teilhabe und Einflussnahme an der Gestaltung gesellschaftlicher Entwicklungen, hatte in der Antike einen weitaus individuelleren Charakter. Als zentrale Voraussetzung für eine funktionierende politische und somit auch soziale Ordnung galt die Vorschrift, ‚auf sich selbst zu achten'. Verbunden war damit eine anders ausgerichtete *Pastoralmacht*. Wie schon erwähnt, bezeichnet diese Form eine „individualisierende Macht", die sich auf die Führung und Lenkung der Individuen richtet. Die Hirten und Herden-Metapher des Christentums, in der das Pastorat einen *äußeren* Mittler, Kontrolleur, ‚Führer' in der paradigmatischen Rolle des seelen(an)leitenden Pastors installiert, ist dem antiken Menschen zwar auch vertraut, besonders in der Figur des ‚Philosophen', doch ist diese Beziehung weitaus *individueller* auf diesseitige Zufriedenheit des Einzelnen ausgerichtet. Die griechische Antike kennt in ihrer Konzeption des Überirdischen und Jenseitigen keine Götter, die als Heilsbringer oder als Hirten fungieren. Die Götter bestimmen über Territorien und können schicksalsbeeinflussend sein. Sie sind jedoch keinesfalls um das Wohlergehen des einzelnen Menschen und um sein Seelenheil bemüht: „Der griechische Gott gründet die Stadt, er zeigt ihren Standort, er hilft beim Bau der Mauern, er gewährleistet ihre Solidarität, er gibt der Stadt seinen Namen, er erteilt Orakel und verkündet dadurch seinen Rat. Man konsultiert den Gott, er beschützt, er interveniert, es geschieht, daß er zornig wird und daß er sich wieder versöhnt, doch niemals leitet der Gott die Menschen der Stadt, wie ein Hirte seine Schafe leiten würde" (GG I: 187).

Der antike Bürger der Polis ist dementsprechend auf eine ‚innere Führung' angewiesen bzw. erst diese macht ihn als politisches Subjekt aus. Ein Subjekt, das nicht als passiver Effekt aus Zwangs- und Herrschafts-

---

für Solidarität ist", so konstatiert der Ministerpräsident des Saarlandes Peter Müller in einer Informationsbroschüre des Vereins Aktive Bürgerschaft e.V. Tugendhaft ist in diesem Sinne der eigenverantwortliche Bürger, der sich um sich selbst kümmert. Die Konsequenz daraus ist, je ‚tugendhafter' der Bürger sich um sich selbst kümmert, desto ‚besser' wird es auch um die Gesellschaft bestellt sein. Eine Logik, die auf eine Gesellschaft des Egoismus hinausläuft, ungeachtet der Tatsache, ob der Zusammenhang wirklich so eintritt, wie ihn Müller weiter beschreibt: „Und nur wenn jeder für sich selbst das tut, was er kann, werden genügend Mittel frei, um denen zu helfen, die sich nicht alleine helfen können" (Müller 2004: 6).

technologien hervorgeht, sondern das reflexive Arbeit an sich selbst verrichtet und sich und seine Relationen zu den Mitmenschen ständig reflektiert: „Die Sorge um sich ist eine Haltung, die nicht von einer codierten Instanz dem Individuum auferlegt wird, sondern die das Individuum selbst wählt“ (Schmid 2000: 249).

Die „Sorge um sich selbst“ als Aufruf, sich um sich selbst zu kümmern, war ein weitaus ursprünglicheres Motiv als die Sorge des Pastors um das einzelne Mitglied der Gemeinde der christlichen Pastoralmacht. Die Selbsterkenntnis als „besonderer Fall der Selbstsorge“ (FS: 32) wurde zum späteren Motiv des modernen, ausschließlich der ‚Objektivität‘ einer Wahrheit verpflichteten Erkenntnissubjekts. Jedoch auch die antike Selbstsorge barg ein Heilsversprechen für das Subjekt, nämlich sein besonderes Verhältnis zur Freiheit. In der täglichen Durchführung von Selbstreflexion, Askese oder Perspektivenwechsel als „Praktiken der Subjektivität“ liegt das Potential zur Transformation des Subjekts: „Die Epimeleia definiert eine Verhaltensweise sich selbst und den anderen, ja allen gegenüber: Wie man die Welt betrachtet, wie man Handlungen ausführt, wie man sich auf andere bezieht; sie ist Selbstbeobachtung dessen, was man denkt, was in diesem Denken geschieht und wie es vor sich geht; und sie ist eine Weise der Selbstbehandlung, mit der man sich selbst verpflichtet, reinigt, transformiert und modifiziert“ (Becker 1985: 30).[20]

Der Unterschied zu den *modernen* Weisen, die auf das Erkennen einer inneren, tieferen Wahrheit ausgerichtet sind, so beispielsweise Praktiken der „Esoterik oder Psychokultur“ (Steinkamp 1999: 61), liegt in der Fixierung auf das individuelle Ego, das der antiken *Selbstkultur* nicht nur fremd war, sondern für die anderen geradezu die Bedingung für eine „ästhetische Existenz“ bildete. Der moderne „Tanz dich frei“-Kurs ebenso wie die körpermodellierenden Techniken des Fastens, des Marathonlaufs o.ä. sind Aspekte einer Selbstversessenheit, die für Foucault schlichtweg eine Verkehrung der antiken Selbstkultur ausmachen.[21]

Die Beziehung zu dem *Anderen* ist für die Antike ein konstantes Thema, denn die Möglichkeit der Teilhabe an der Wahrheit ist kein Prozess individueller Willenskraft, sondern es bedarf des *Anderen*. Ohne diesen ist ein befriedigender Selbstbezug kaum möglich:[22] „Man kann sich nicht mit sich selbst beschäftigen, ohne einen Bezug zu einem anderen zu haben“ (Foucault 1988: 17). Hier wird der soziale Charakter der Selbstsorge deutlich, auf den Foucault gegenüber den modernen Techniken abhebt, denn „[z]wischen dem Sich-mit-sich-Befassen und dem Sich-mit-anderen-Befassen besteht ein Finalitätsband“ (FS: 43). Das politische Moment be-

20 Vgl. HS: 27.
21 Vgl. GE 283. Dazu auch Steinkamp 1999, 2005; Schmid 2000.
22 Vgl. Ortega 1997: 204.

steht in der Ansicht, dass die „Selbstsorge“ nicht nur auf einen anderen bezogen ist, sondern ein „Reziprozitätsband zur Polis“ darstellt. Ein ‚politisches‘ Subjekt wird man nur durch die Beschäftigung mit sich selbst; für den mitregierenden Bürger der Polis schlägt das erwirkte Heil für die Mitmenschen zurück, da auch der Bürger selbst immer Teil der Gemeinschaft selbst ist.

Ein wichtiger Bestandteil der Technologien des Selbst, gleichermaßen Tugend wie Technik,[23] ist die Kunst der *Parrhesia*. Dieser zentrale Begriff in der antiken Philosophie ist die Voraussetzung zur Ausübung einer Kultur des Selbst. Gemeint ist damit eine spezifische Weise der Äußerung, des Sprechens, nämlich „alles zu sagen“ (DW: 10), *die Wahrheit* zu artikulieren, frei zu sprechen und „vollständig sein Herz und seinen Sinn“ (ebd.) zu öffnen. Von besonderer Bedeutung ist dabei nicht die Aussprache von Wahrheit, sondern der dahinter stehende Mut, die Wahrheit zu sagen, denn dieser ist selbst ein Akt der Freiheit. Der *Parrhesiastes* ist derjenige, der das Risiko eingeht, sich angreifbar macht und etwas aufs Spiel setzt. In der unverschleierten Rede, die sich in ihrer Klarheit und Reinheit von den Techniken der Rhetorik unterscheidet, wirkt allein die Glaubhaftigkeit des Redners auf die Meinung der Anderen, „indem er ihnen so direkt wie möglich zeigt, was er tatsächlich glaubt“ (ebd.: 11). Damit wird Parrhesia einmal von den „Sprechakten des Beweisens, des Überzeugens und des Belehrens“ (Steinkamp 2005: 73) differenziert. Dem Parrhesiasten geht es insbesondere um die Beziehung zwischen Wahrheit und Subjekt, aber nicht zur Stärkung des Egos, sondern um eine Übereinstimmung von Wahrheit und Person, in dem letztere die sich selbst als ‚wahr‘ anerkennt. Ob der Aussagende ‚wahr-sagt‘, lässt sich feststellen anhand der „Tatsache, dass der Sprecher etwas Gefährliches sagt – etwas anderes, als das, was die Mehrheit glaubt“ (DW: 14). Das Risiko der Wahrheit führt im extremen Fall zur Vernichtung. Sokrates ist eine antike Exemplifikation des Wahr-Sprechenden, der seine Mitbürger konsequent für ihre Lebensführung kritisiert, u.a. mit dem Interesse, das Regieren der Polis mit zu bedenken, „den die Selbstsorge ist zugleich die Sorge um die Polis“ (Schmid 2000: 64). Parrhesia ist gleichzeitig *ethos* und *techné*, also eine ethisch-moralische Haltung und diejenigen Techniken und Übungen, die zur Subjektivierung der wahren Rede führen. Dabei geht es nicht um die Enthüllung eines tiefer liegenden Geheimnisses des Individuums, vielmehr reiht sich die Parrhesia in die Zahl der philosophischen Akte ein, die nicht zwischen dem Wahren und dem Falschen unterscheiden, sondern in denen danach gefragt wird, „was dem Subjekt den Zugang zur Wahrheit ermöglicht, jene Form des Denkens als, die Bedingungen und Grenzen des Zu-

23 Vgl. Schmid 2000: 65.

gangs des Subjekts zur Wahrheit bestimmen versucht" (HS: 32). Funktional wird das „Wahr-Sprechen" (*libertas)* nicht in der Vermittlung einer Wahrheit, die es so nicht gibt, sondern in Form der Kritik an sich selbst und am Gegenüber. Die Relationen können dabei ganz unterschiedlicher Natur sein, von der Kritik an einem Freund bis hin zum kritischen Angriff auf den Tyrannen. Die Elemente, die im Allgemeinen als grundverschieden herausgestellt werden, finden sich hier in dieser Selbsttechnik vereint. Parrhesia ist ebenso politisch wie persönlich und stellt sich als ein öffentliches Wahr-Sprechen dar, das in der demokratischen Agora der griechischen Polis ebenso zur Gehör kommt wie sich in der Kritik an dem Tyrannen äußern kann: „*Parrhesia* ist eine Form von Kritik, [...] immer in einer Situation, in der der Sprecher sich in einer untergeordneten Position hinsichtlich des Gesprächpartners befindet" (DW: 16f.).

Der antike Selbstbezug ist eine neue Form der „Problematisierung der politischen Tätigkeit", die aufgrund der politischen Veränderungen in der hellenistischen und römischen Welt eine veränderte Sicht auf die ‚Führung', auf das politische Handeln präsentierte. So ist nicht mehr der Stand und der Rang entscheidend für das Ausüben der politischen Tätigkeit, sondern „eine persönliche Tat" (SoS: 118f.), die das Subjekt als politisch handelndes konstituiert und gleichzeitig eine moralische Haltung verspricht. Diese Verknüpfung der individuellen Selbstsorge als gleichermaßen politische wie moralische Tat versetzt den antiken Bürger in den Zustand, der in der Moderne immer wieder eingefordert wurde, nämlich autonom und frei zu sein. Denn im Rahmen einer angestrebten „Ästhetik der Existenz" wird von dieser die Erstellung und Erreichung individueller Ziele erhofft, unabhängig von einem vorgegebenen Moralcode, der über Verbote regelt, wie das Individuum zu sein hat und wie nicht. Diese Konzeption der antiken Ethik, die sich universellen Zumutungen widersetzt und als „eine anarchische Subjektivität" (Schäfer 1995: 141) auszeichnet, ist für Foucault Vorbild für seine Strategien, neue unabhängige Formen des moralischen Bewusstseins zu entwickeln: „Aus der Idee, daß uns das Selbst nicht gegeben ist, kann meines Erachtens nur eine praktische Konsequenz gezogen werden: wir müssen uns selbst als Kunstwerk schaffen" (GE: 274).

Die Entdeckung der „Technologien des Selbst", durch die eine individuelle, selbstreflexive und kritische Haltung ermöglicht wird, die sich und die vorherrschende Moral immer wieder in Frage stellt, ist verbunden mit einer Differenzierung von unterschiedlichen Dimensionen des Moralischen. Denn in der Kultur des Selbst geht es nicht um die Reproduktion eines *moralischen Codes*, sondern um die Ausarbeitung eines ethischen Selbstverhältnisses, durch das „wir uns selbst als moralisch Handelnde konstituieren" (GE: 275). Der Entwurf als ‚ethisch-moralisches Selbst' ist keine Strategie des Einzelnen, die ihm sich selbst auferlegten Regeln seines Handeln als universelles Gesetz zu verallgemeinern, „sondern im Ge-

genteil durch eine Handlung und eine Suche, die seine Handlung individualisieren und modulieren und ihr sogar einen einzigartigen Glanz geben können, indem sie ihr eine rationale und reflektierte Struktur verleihen" (GL: 83).

Unter Moral ist ein „Ensemble von Werten und Handlungsregeln, die den Individuen und Gruppen mittels diverser Vorschreibeapparate – Familie, Erziehungsinstitutionen, Kirchen usw. vorgesetzt werden" (GL: 36) zu verstehen. Das Augenmerk liegt hier auf dem imperativen Zug dieser Vermittlung eines Wertegefüges, das institutionell und tradiert verankert eine Zwangsapparatur darstellt: „Das Wesentliche und Unschätzbare an jeder Moral ist, daß sie ein langer Zwang ist" (Nietzsche 1988: 108). Nietzsches Einschätzung der Moral als Zwangsmechanismus wurde auch von anderen als ordnendes Prinzip verstanden. Für Durkheim ist die Moral eine „System von Handlungsregeln" im „Bereich der Pflicht" (1976: 77f.). Wie Nietzsche gestaltet sich die Moral für Durkheim als ein Akt der Unterwerfung menschlicher Impulse unter die Anforderungen einer Sozialität, die das Handeln selbst *moralisiert*: „Gut handeln heißt gut gehorchen" (ebd.).[24] Damit wird die Substanz von Moralität abgelehnt, der Mensch ist zwar fähig zur Moral, jedoch nicht von Geburt aus *moralisch*. Vielmehr muss das moralische Gewissen als der Niederschlag des Sozialen im Subjekt begriffen werden. Das moralische Subjekt konstituiert sich in der Verinnerlichung eines als objektiv angenommenen moralischen Wissens und ist damit gleichzeitig Objekt der Unterwerfung unter die Macht des Moralcodes.[25] Wohin eine umstandslose und unhinterfragte Affirmation eines als ‚gut' und ‚anständig' deklarierten Moralcodes führt, bewies Stanley Milgrams Versuchsanordnung, bei der die Autorität des Wissenschaftlers die Versuchspersonen veranlasste, einen Unbekannten mit Stromschlägen zu quälen. Gerade an diesem Beispiel ist ersichtlich, dass Moral nicht nur mit Macht zusammenhängt, sondern ebenfalls *autoritär* ist. Die Moral hat demnach eine besondere Beziehung zur Macht, als *Moralcode* enthält sie Verhaltensregeln, die ein bestimmtes Verhalten in dem von *Gut* und *Böse* begrenzten Feld normieren und gleichzeitig die Sanktionierung eines un-

24 Moral hat hier eine zivilisatorische Funktion, sie wirkt vergesellschaftend und die sozialen Beziehungen strukturierend. Verbunden damit ist eine auf Dauer gestellte Sicherung der sozialen Ordnung, die Verlässlichkeit von Handlungen garantiert. Jegliches Ausbrechen aus dem moralischen Codex ist sanktionsfähig: Moral ist somit ein anderes Moment von Macht bzw. machtvoll, da sie Handlungen normiert und strukturiert.

25 Die Unterwerfung ist insofern ein Gewinn für das Subjekt, da es im Akt der Unterwerfung unter den moralischen Code Bestätigung und Anerkennung finden kann. Die Gefahr, in der Ablehnung einer normierten Moral regelverletzend aufzufallen, ist bei weitem größer als in der Annahme einer als legitim verstandenen, handlungsleitenden Moral (vgl. dazu Butler 2001: 23-27).

erwünschten Verhaltens legitimieren. Demgegenüber befolgen die Individuen keineswegs ständig einen herrschenden Moralcode. Im Gegenteil, Gehorsam und Zwang, als von *außen* kommend, werden als Momente eines repressiven Zusammenfalls von Macht und Moral wahrgenommen. Das Moralverhalten, eine zweite Unterscheidung, die Foucault einführt, bezeichnet die „Variations- und Übertretungsspielräume" (GL: 36) gegenüber dem herrschenden Wertekanon, der bestätigt bzw. abgelehnt werden kann. Das „wirkliche Verhalten" (ebd.) der Individuen gegenüber einer zur Norm geronnenen Moral eröffnet den politischen Schauplatz um Deutungshoheiten. Widerstand und Affirmation von moralischen Prämissen, die eine moralische Erhöhung oder Abwertung bestimmter Handlungen oder das ‚schlechte Gewissen' bewirken, markieren den Raum, in dem Gesellschaft und Moral sich gegenseitig konstituieren. Jedoch verweist Foucault noch auf eine dritte Dimension der Moral, nämlich die „Art und Weise, wie man sich führen und halten – wie man sich selber konstituieren soll als Moralsubjekt, das in Bezug auf die den Code konstituierenden Vorschriften handelt" (ebd.: 37).

Diese drei Dimensionen sind kaum voneinander zu trennen, jedoch entdeckt Foucault in den antiken Texten jene Spielräume, die zeigen, dass neben der Befolgung des moralischen Gesetzes, indem sich das „Moralsubjekt [...] unterwerfen muß, widrigenfalls es einer Bestrafung verfällt" (GL: 41), der Weg einer „zur Ethik orientierten" (ebd.: 42) Moral möglich ist, die über spezifische Techniken und Verhaltensweisen zu einer ästhetischen Lebensweise führen. Diese bestimmt sich durch einen Selbstbezug und nicht durch eine von außen auferlegte Bewertung der individuellen Handlungsmöglichkeiten. Der Selbstbezug, die Art der Beziehung zu sich selbst, wird als *ethische Substanz* bezeichnet, die in der Reflexion des eigenen Begehrens die Frage zu beantworten sucht, „welcher Aspekt oder Teil meiner selbst oder meines Verhaltens […] moralischer Führung" (GE: 275) unterliegt. Als weiteres muss die Unterwerfungsweise selbst einer Reflexion unterzogen werden:

> Man kann beispielsweise die eheliche Treue praktizieren und sich der Vorschrift unterwerfen, die sie verbindlich macht, weil man sich als Teil der gesellschaftlichen Gruppe betrachtet, die sie akzeptiert, die sich lautstark auf sie beruft oder stillschweigend an ihr festhält. Man kann sie aber auch praktizieren, weil man sich als Erben einer geistigen Tradition betrachtet, für deren Bewahrung oder Wiederbelebung man verantwortlich ist. Man kann diese Treue auch vollziehen, indem man einem Ruf folgt, indem man sich als Vorbild hinstellt oder seinem persönlichen Leben eine Form zu geben sucht, die Kriterien von Glanz, Schönheit, Adel oder Vollkommenheit entspricht (GL: 38).

Was Foucault hier am Beispiel der Sexualmoral zeigt, ist die Tätigkeit der Reflexion auf Phänomene, die im Allgemeinen über weite Teile der Ge-

schichte als ‚naturhaft' angesehen wurden. Denn das Nachdenken über die Kontingenz und Begründbarkeit der individuellen Handlung ermöglicht erst eine *ethische Arbeit* an sich selbst. Diese geschieht nicht aus einem Selbstzweck heraus, auch nicht um das individuelle Verhalten einer normierten Moral anzupassen, sondern es ist der Versuch, „sich selber zum moralischen Subjekt seiner Lebensführung umzuformen" (ebd.). Schlussendlich beinhaltet eine gelungene Existenz eine spezifische Zielbestimmung des Selbstverhältnisses, denn Handlungen sind nicht von sich aus moralisch, sondern werden es durch ihre Relation zur Gesamtheit der Lebensführung und dadurch, ob sie der *Teleologie*, also der angestrebten Seinsweise entsprechen: „Welche Art von Sein erstreben wir, wenn wir uns moralisch verhalten? Sollen wir rein werden, oder unsterblich, oder frei, oder Herren unserer selbst, usw.?" (GE: 277).

Foucaults Ausarbeitung des antiken Moralverständnis als individueller *Sorge um sich selbst* verwehrt sich einem Gehorsam gegenüber dem Zwang der Konvention. Die Selbstkultur, die die Kopplung *politischer* und *persönlicher* Interessen beinhaltet, stellt eine Form der Führung seiner selbst dar. In diesem Sinne verspricht das ‚Regieren seiner Selbst' gegenüber dem ‚disziplinären' Subjekt eine „ästhetisch-existentielle Praxis freier Lebensführung" (Menke 2003: 285), denn „Subjektsein heißt Machthaben" (ebd.). Der Wille zur Subjektivität entspringt der dadurch eingeräumten Handlungsmacht und -fähigkeit, nämlich zur Führung der Anderen (der Polis) und zur Selbst-Führung.

8.2.3 Das christliche Pastorat – Erkenne Dich selbst

Die politisch-philosophische Leitvorstellung der christlichen Zeit unterscheidet sich radikal von den Selbstkultur-Vorstellungen der antiken Welt. Für Foucault entsteht mit der christlichen Pastoralmacht eine spezifische Machtform, die bis heute ihre Relevanz bewahrt hat. Unabhängig von der religiösen Konnotation wirkt sie heute als Gegenmodell zu einem „zentralisierten Staat", denn ihre Techniken sind nicht autoritär oder disziplinierend, sondern „auf die Individuen ausgerichtet" mit dem Zweck, „sie kontinuierlich und permanent zu leiten" (Foucault [291] 2005: 167). Im Unterschied zur Macht des Staates ist diese eine dezentrale, individualisierende Macht, die weder der Instrumente der Autorität bedarf noch „Einwilligung oder Zustimmung und Legitimation durch ihre Getreuen" (Krasmann 2001: 146). Denn das die Überlegenheit sichernde Prinzip in der Beziehung zwischen Hirte und Herde ist das der *Fürsorge*, die den Menschen „tendenziell in Abhängigkeit" hält und dadurch „infantil-regressive Verhaltensmuster" (Steinkamp 2005: 12) stabilisiert.

Das christliche Prinzip von ‚Hirte und Herde' begreift Jesus als den guten Hirten und die Gemeinde als die Herde. Ein genuin politisches Ver-

hältnis zwischen Souverän und den zu Regierenden, geht es doch um die Prinzipien des ‚guten' oder ‚gerechten' Regierens. Der christliche Gott ebenso wie der monarchische Regent kümmert sich um das Wohl des Volkes. Die Wirksamkeit dieser Beziehung, die sich nicht nur auf das Verhältnis einer Staatsmacht beschränkt, sondern als „pastorale Macht" alle Ebenen der christlichen Gesellschaft durchdringt, zeigt sich in der individuellen (Selbst-)Beobachtung, die dieses Prinzip auslöst. Die Techniken, die diese Form von Individualisierung zeitigen, vereinigen sich unter dem Begriff des Pastorats: Der Hirte trägt Verantwortung für das Schicksal der Herde und für das Geschehen jedes einzelnen Schafes, „für jedes Wohl oder Übel, das von ihm ausgehen könnte, für alles was ihm zustößt" (Foucault [291] 2005: 177).

Der einschneidende Unterschied der antiken zu den christlichen Praktiken der Wahrheitsfindung, besonders der Beichte, ist der Gewinn für das sprechende Subjekt selbst, das sich in diesem Akt entwirft. Das tut es zwar ebenfalls in der christlichen Geständnistechnik, in der Parrhesia hingegen wird es selbst *ermächtigt.* In dem Prozess des reflexiven Öffnens für einander ist die Notwendigkeit der ‚Führung' des Anderen nicht vorgegeben: „Denn die autonome Selbstsorge, die in der antiken Philosophie begründet worden war, wurde in der christlichen Kultur zur *heteronomen Seelsorge* verkehrt, Ergebnis eines langwierigen [...] Prozesses, der Deutung und Umdeutung [...] Zum Subjekt der Sorge wurde der Seelsorger, zum alleinigen Objekt seiner Sorge wurden die Seelen der ihm anvertrauten, die zum ewigen Heil zu führen waren" (Schmid 1998: 248).

Die pastorale Macht, die das Gegenbild zu dem das griechische Ethos beherrschende Motiv der Sorge um sich selbst bildet, ist nicht als Form einer kirchlich-institutionalisierten Macht zu denken. Macht ist auch in Verhältnissen der *Fürsorge*, der *Solidarität*, der *Nächstenliebe* oder der *Verantwortung* abgebildet. Die Art der pastoralen Macht unterscheidet sich von der antiken Kultur der Selbstbeschränkung in der Annahme, dass jedes Individuum unabhängig von der gesellschaftlichen Stellung, des Geschlechts oder sonstiger Unterscheidungskategorien sein gesamtes Lebens hindurch ‚regiert' werden muss. Und dies insoweit, als dass jede Ausprägung des menschlichen Handelns der Kontrolle und Begleitung der pastoralen Macht unterliegt.

Dem christlichen Pastorat, welches das Heil im Jenseits zu sichern sucht, folgt die Konzeption der Aufgabe des *Staates*, der verspricht, das Heil schon im Diesseits zu gewährleisten.[26] In diesem Aufgehen des Pastorats in den Zielsetzungen des Staates, nämlich die ‚diesseitige Heilssicherung' in den Formen der Fürsorge und Kontrolle, vereint sich eine ‚totali-

26 Vgl. Schmid 2000: 88.

sierende‘ und ‚individualisierende‘ Macht, die ein modernes Verhältnis von Führung und Geführt-werden mit einer äußeren, leitenden Regierung produziert. Jedoch verschiebt sich diese Relation gegenwärtig erneut in der neoliberalen Gouvernementalität zur ‚inneren‘ Führung, motiviert über das reformulierte antike Prinzip der ‚Sorge um sich selbst‘.

Doch was ist das Eigentümliche des Pastorats, das nach Foucault bis in die Gegenwart als machtstrukturierendes Prinzip galt, jedoch derzeit anscheinend zugunsten einer Wiederauferstehung des antiken Selbstverständnisses in den Hintergrund gerät? Es gilt beim Pastorat in die kirchlich institutionalisierte Form des Priesteramtes einerseits und der Funktion des Pastors als Vertreter eines bestimmten Machttyps andererseits zu differenzieren: „Das Christentum ist die einzige Religion, die sich als Kirche organisiert hat. Als solche vertritt das Christentum prinzipiell, daß einige Individuen kraft ihrer religiösen Eigenart befähigt seien, anderen zu dienen, und zwar nicht als Prinzen, Richter, Propheten, Wahrsager, Wohltäter oder Erzieher usw., sondern als Pastoren“ (DR: 248).

Die pastorale Macht erhält ihren Namen in Anlehnung an die Funktion des Geistlichen, der einer Gemeinde vorsteht. Der Pastor (pascere – von lat. ‚weiden lassen‘) ist in erster Linie der „Seelenhirte“, der über das geistige Heil der Gemeindemitglieder zu wachen hat. Die pastorale Macht gerinnt einerseits in der Institution der Kirche und andererseits in der Figur des Pastors, der sich für das Wohlergehen seiner Gemeinde zu verantworten hat. Das antike Verständnis der *Sorge um sich selbst* (epimeleia heautou) wird im Konzept des Pastoralen durch die *Sorge um die Anderen* (epimeleia ton allon) ersetzt. Die klassische Selbstsorge verschwindet unter der Sorge für den Anderen und verliert ihre Selbstständigkeit.[27] Vier Merkmale lassen sich bei der Bestimmung des Pastorats hervorheben:

> 1. Sie ist eine Form von Macht, deren Endziel es ist, individuelles Seelenheil in der anderen Welt zu sichern. 2. Pastoralmacht ist nicht nur eine Form von Macht, die befiehlt; sie muß auch dazu bereit sein, sich für das Leben und das Heil der Herde zu opfern. [...] 3. Sie ist eine Machtform, die sich nicht nur um die Gemeinde insgesamt, sondern um jedes einzelne Individuum während seines ganzen Lebens kümmert. 4. Man kann diese Form von Macht nicht ausüben, ohne zu wissen, was in den Köpfen der Leute vor sich geht, ohne ihre Seelen zu erforschen, ohne sie zu veranlassen, ihre innersten Geheimnisse zu offenbaren. Sie impliziert eine Kenntnis des Gewissens und eine Fähigkeit, es zu steuern (ebd.).

Das Individualisierungsmuster der „Sorge um sich“ beinhaltete als Aspekt den Imperativ des „Erkenne dich selbst“. Im Lauf des Frühchristentums gewinnt diese Forderung zunehmend an Relevanz und hebt die ‚Innen-

27 Vgl. GE: 290, GG I: 173ff., Steinkamp 1999, 2005.

schau‘ des Individuums als möglichen Weg des Heils hervor. Jedoch nicht als Kultur des Selbst, sondern als Kultur der Veröffentlichung aller Begierden, Leidenschaften, im Endeffekt der ‚Wahrheiten‘ des Subjekts. Diese im Inneren vermutete ‚Tiefe‘ muss gegenüber dem therapeutischen Anderen, dem Pastor, dem Pädagogen u.a. ausgebreitet werden, denn nur ihm wurde die Rolle des Führenden und Wissenden zugesprochen, der, wenn das Subjekt einmal vollständig erkannt ist, den ‚richtigen‘ Weg zum Heil weisen kann. Der Pastoralmacht ist dadurch eine eschatologischen Funktion implizit, sie allein ermöglicht ein zukünftiges Seelenheil. Der Verweis auf die Jenseitigkeit, auf das Paradies, welches nach einem gelungenen Leben wartet, ist den Griechen unbekannt. Das Leben des antiken Menschen war auf das Hier und Jetzt ausgerichtet, der Tod als angstvolles Ereignis gekennzeichnet. Den Weg in das Totenreich umgab eine Endgültigkeit durch den unüberquerbaren Fluss *Styx*. Nicht das *Elysion* wartete auf den Verstorbenen, sondern der Hades als Ort der Qualen.

Die pastorale Macht des Christentums jedoch hat das Ziel, „individuelles Seelenheil in der anderen Welt zu sichern“ (DR: 248). Hier unterscheidet sie sich von der souveränen Macht des Königs, der die Opferung der Gemeinde fordert, wenn es um die Rettung des Souveräns geht. Die Pastoralmacht ist eine Macht der Hingabe, die selbst bereit ist, sich für das Leben und Heil der Herde zu opfern (ebd.). Das, was regiert wird, ist nicht das Territorium, das Land oder ein Staat, sondern es sind die Menschen und Kollektive. Menschenführung bedeutet dabei zugleich Seelenführung, ein neuer Ausdruck einer ‚Regierungsweise‘, die auf Unterwerfung abzielt: „Am Beginn eines jahrhundertelangen Prozeß der ‚Disziplinierung‘ der Individuen steht diese schicksalsschwere Komplementarität von ‚Verantwortung‘ und ‚Gehorsam‘!“ (Steinkamp 1999: 31). Die Macht des Pastors erzwingt *Gehorsam*. Der Unterschied zu der Begründung von Gehorsam in der Antike liegt in der kompletten Abhängigkeit des christlichen Menschen von der Führung des Pastors: „Wenn ein Grieche zu gehorchen hatte, dann tat er es, weil es das Gesetz oder der Wille des Gemeinwesens verlangte. Wenn er einmal dem Willen von jemand Einzelnem folgte (Arzt, Redner oder Pädagoge), dann deshalb, weil diese Person ihn mit Gründen überzeugt hat, die entsprechende Handlung vorzunehmen“ (Foucault [291] 2005: 178).

Der christliche Pastor ist der Hirte, der führt und der die Wahrheit *lehrt*.[28] In dieser Relation muss der Hirte alle die von ihm Betreuten kennen, er ist verantwortlich für die Versorgung mit ‚Heilsgütern‘ und bewahrt sie vor dem Verderben.[29] Die Führung des Pastors beschränkt sich

28 Vgl. GG I: 244.
29 Vgl. Steinkamp 1999: 13.

nicht allein auf die Führung des Einzelnen, sondern er ist zudem verantwortlich für die Gemeinde. Denn das einzelne Individuum steht für die Gesamtheit der Gemeinde. Hier scheint das Prinzip der Bevölkerung durch, das in der modernen Gouvernementalität über die Organisation bevölkerungspolitischer Maßnahmen wie Sozialfürsorge, Polizei, Krankenkassen etc. gleichzeitig geschützt wie auch kontrolliert wird. Die pastorale Verantwortungsübernahme und -zuschreibung lässt zwei Stränge der Pastoralmacht hervortreten, die *Fürsorge* und die *Kontrolle*, die sich über verschiedene Mechanismen verbreitet und von dem religiösen Kontext weiträumig gelöst haben.

Das für das christliche Pastorat kennzeichnende Verhältnis ist eines der ‚integralen Abhängigkeit'. Fundamental im Unterschied zur Lebenskunst der Antike ist, dass es sich dabei um eine „Unterwerfungsbeziehung eines Individuums unter ein anderes Individuum" (GG I: 255) handelt, eine „Beziehung vollständiger Knechtschaft" (ebd.: 258). Diese ‚Unterwerfung' ist nicht zielgerichtet, sondern der Gehorsam legitimiert sich aus sich selbst. Der antike Mensch geht ein spezifisches Abhängigkeitsverhältnis nur temporär und zielgerichtet ein: „Wenn man sich in Griechenland einem Philosophielehrer unterwirft, dann geht es im Grunde genommen darum, ein einem gegebenen Moment Lehrmeister seiner selbst [*maître de soi*] zu sein, das heißt, diese Gehorsamsbeziehung umzukehren und sein eigener Herr zu werden" (GG I: 258).

Die Aufforderung zu einem exzessiven Gehorsam und zur Unterwerfung als Voraussetzung für die Erfüllung des jenseitigen Heils führte zu spezifischen Praktiken wie der Beichte und Buße. Verbunden damit war die Implementierung einer bestimmten Moral, nämlich der Selbst-Entsagung, die in dem Bezug zu sich selbst den Ursprung allen Übels sah. In gewisser Weise sind diese moralisierenden Formen in gewandelter Semantik auch heute wirksam. Begriffe wie ‚Egoismus' und ‚Solidarität' erscheinen als säkularisierte Äquivalente zur individuellen Sünde und Verderbtheit und zur Nächstenliebe. Die Praxis des *Gehorsams* in der christlichen Pastoratsbeziehung zielt auf die Konstituierung eines ‚demütigen' Subjekts, das sich selbst verleugnet. Nicht nur weiß der führende Hirte am besten, wann und vor allem wie das jenseitige Heil zu erreichen sei, die individuellen Anteile an der Heilserreichung werden minimiert, denn die allmächtige Gnade Gottes soll als alleiniges Prinzip der Heilsgewährung bestehen bleiben. Das Gehorchen selbst wird zur Tugend und Ausdruck der individuellen Gottesgläubigkeit und Anerkennung des zu erwartenden Heils. Damit wird der Prozess der Selbsterfüllung einer äußeren Instanz

übergeben. Der Einzelne darf zwar noch an sein Heil glauben, jedoch das ‚Wissen' um das Heil ist den Experten überantwortet.[30]

Für den Gehorsam gegenüber den Instanzen der Obrigkeit, der nicht erst in der entsäkularisierten Pastoralmacht zu Tugend wird, ist die Konstruktion des ‚schlechten Gewissens' unabdingbar. Denn die Institution des Gewissens ist die Voraussetzung für eine Ursachenverschiebung:

> Was tut ein Mensch, der sich ein Gewissen macht, der sich vor sich selbst anklagt und auch sonst ständig bereit ist, nach seiner Schuld an allem, das ihm vorkommt, zu fragen, der also ein immer waches Schuldbewußtsein hat? Er meint, daß er Anforderungen genügen muß, denen er nicht oder nur teilweise oder unvollkommen nachgekommen ist. Er fühlt sich verpflichtet und mißt seine Handlungen und Motive an diversen Pflichten. Er prüft also immer bei sich selbst nach und sucht *in sich* oder in *seinem* Verhältnis zu den Anforderungen nach den Gründen für nicht oder nicht hinreichend erbrachte Leistung, ob nun im Sinne des Hervorbringens oder Unterlassens, und rechnet sich die Defizite oder Mängel als seine *Schuld* zu" (Gröll 1991: 179, Hervorh.i.O.).

Das Instrument der *Schuld* und des ‚schlechten Gewissens' sind konstituierende Elemente der Macht des Christentums und vor allem Motive für das individuelle Handeln bzw. um Handlungen selbst erst hervorzurufen. Das individuelle Leben trägt in der christlichen Konzeption den Makel der Sünde. Ganz gegensätzlich zu der antiken Sorge um das eigene Leben bedarf das „Heerdenthier" (Nietzsche) unter Leitung des Pastorats des permanenten Zusammenhalts unter dem Blick der heilsgewährenden Instanz. Das individuelle Leben als sinnliches Phänomen steht unter dem Anspruch einer ständigen Bußbereitschaft. Die Verinnerlichung des ‚schlechten Gewissens'[31] wirkt dabei *panoptisch*. Es bedarf keines begleitenden Pastors mehr, dem die Schuld zu beichten ist: Das von der Schuld aufgeladene innerliche Ethos ist Motivation genug, um sich über das eigene ‚schlechte' Handeln klar zu werden und nach Auswegen zu suchen. Dieses Moment findet sich im calvinistischen Arbeitsethos genauso wie in der bürgerlichen Sexualmoral und in der modernen Form des Gedankens der Verschwendung bei Müßiggang oder Arbeitslosigkeit, dem die heutige Leitvorstellung von *Produktivität* als Voraussetzung eines erfüllten Lebens entgegensteht. Moral als eine Institution, die sinn- und handlungsleitend ist, bestätigt Herrschaft und verspricht gleichzeitig Anerkennung für die Befolgung der moralischen Prämissen. Die Moral selbst ist der ‚Zwang', die Semantik des Moralischen ausschließlich eine Rationalisierung menschlicher, d.h. sinnlicher Triebe und Affekte: „Der Moralität geht der *Zwang* voraus,

30 Vgl. Steinkamp 1999: 66.
31 Vgl. Nietzsche 1976: 318.

ja sie selber ist noch eine Zeitlang Zwang, dem man sich, zur Vermeidung der Unlust, fügt. Später wird sie Sitte, noch später freier Gehorsam, endlich beinahe Instinkt: dann ist sie wie alles lang Gewöhnte und Natürliche mit Lust verknüpft – und heißt nun *Tugend*" (Nietzsche 1994: 329, Hervorh.i.O.).

In der Beziehung zwischen Hirte und Herde bekommt der Begriff der Sünde und des damit verbundenen ‚schlechten Gewissens' einen neuen Klang, denn das Schuldgefühl wird Ausgangspunkt für die Interventionsfähigkeit der reinigenden Institution des Priesters, der zwar Abhilfe verspricht, jedoch zuerst die Ursache für das ‚Leiden' des einzelnen Individuums entdeckt: „Er soll sie in *sich* suchen, in einer *Schuld*, in einem Stück Vergangenheit, er soll sein Leiden selbst als einen *Strafzustand* verstehn" (Nietzsche 1976: 387).

Es kann hier nicht weiter auf die Geschichte des Gewissens, seiner historischen Transformationen eingegangen werden.[32] Festzuhalten bleibt, dass die Relation zwischen Hirte und Herde ein zentraler Bezugspunkt für die Sinnsetzung und Implementierung des Gewissens als genuin sittlicher Erfahrung gelten muss. In dieser Beziehung unterliegt der Einzelne der Beobachtung und Beurteilung durch eine äußere Instanz, jede Handlung und jeder Gedanke wird normiert innerhalb eines christlich-religiösen Rahmens und da „die gesellschaftlichen Sitten von einer Religion sanktioniert werden, erscheint ein Verstoß gegen sie zugleich als eine Überschreitung des göttlichen Gebotes" (Kittsteiner 1995: 19).

Die Effekte und Hinterlassenschaften der Pastoralmacht werden in der Neuzeit kaum noch mit den Institutionen kirchlicher Praxis in Verbindung gebracht, vielmehr haben die Techniken der Individualisierung Eingang in andere gesellschaftliche Bereiche gefunden. Foucault unterscheidet die Form der kirchlichen Institutionen, deren Macht bis heute ihre Wirksamkeit zunehmend eingebüsst habe von „der Funktion selbst, die sich ausgebreitet und außerhalb der kirchlichen Institutionen vermehrt" (DR: 248f.) habe. Dieses Prinzip ist ebenfalls in den Praktiken des neuzeitlichen Staates enthalten, der nicht unabhängig von den Individuen regiert, sondern als „neue Form der Pastoralmacht" (ebd.) begriffen werden muss: „Und in diesem Kontext nimmt das Wort Heil mehrere Bedeutungen an: es meint Gesundheit, Wohlergehen (das heißt: ausreichende Mittel, Lebensstandard), Sicherheit, Schutz gegen Unfälle" (ebd.: 249). Die Aufgabe der *Verantwortung*, die im christlichen Pastorat der Hirte zugesprochen bekam, umfasste dort nicht nur die Verantwortung für die Zukunft der gesamten Gemeinde, sondern auch für alle einzelnen Handlungen, „für jedes Wohl oder Übel, das von ihm ausgehen könnte, für alles, was ihm zustößt"

32 Vgl. zum Begriff des Gewissens Kittsteiner 1995.

(Foucault [291] 2005: 177). Nun übernehmen die Organe des modernen Verwaltungsstaates, aber auch die Familie diese Funktion, um fürsorgerisch und kontrollierend tätig zu werden. Die säkularisierte Idee des „Heils" erscheint in der Idee des modernen Staates, der nicht nur die Kontrollfunktion des Pastors übernimmt, sondern auch die Verantwortung um die Versorgung und Fürsorge. So sind die Ziele der staatlichen Intervention Komplementärbegriffe zu der Vorstellung des christlichen Seelenheils. Diese normativ geprägten Ziele sind u.a. die Erhaltung einer spezifischen ‚gesellschaftliche Ordnung'. Der liberale Staat setzt die ‚Freiheit' und die ‚Sicherheit' als Heilsprämissen ein, mit der Entdeckung des ‚Sozialen' und der Verwobenheit aller gesellschaftlichen Kräfte entwickelt sich der Gedanke des ‚sozialen Fortschritt' bzw. der ‚Solidarität'. Die oben beschriebene Entwicklung vom Pastorat hin zum liberalen Staat lässt ersteres nicht verschwinden, sondern justiert deren nunmehr ‚weltlichen Ziele' auf eine neue Art und vervielfältigt die Formen der Führung. Pastorale Macht heißt ab dem 16. Jahrhundert nicht mehr nur institutionalisierte kirchliche Macht, sondern ein Geflecht von Institutionen, Behörden, Anstalten, in denen sich eine Kunst der Führung außerhalb der Kirche entwickelt.[33] Auch der Bereich des *Familiären* übernimmt die Funktion der Einübung des Gehorsams bzw. konstruiert in den neu akzentuierten Beziehungen zwischen dem ‚Vater' und den Kindern eine priesterliche Relation.[34] Medizin, Pädagogik oder das Rechtssystem bilden einen qualitativ neuen Macht-Wissen-Komplex aus, nämlich ein Aufgehen des *pastoralen Prinzips* in der ‚Regierungslehre' und ‚-programmatik', der dazu führt, „daß sich das Wissen über den Menschen nach zwei Polen hin entwickelte: der eine, globale und quantitative, betraf die Bevölkerung, der andere, analytische, das Individuum" (DR: 249). Beide Zielsetzungen lassen eine säkularisierte Macht entstehen, die sich auf das ‚Leben' sowohl der Bevölkerung wie auch des einzelnen Individuums richtet, die *Bio-Macht*. Dieser, so zeigt Foucault insbesondere in dem ersten Band von „Sexualität und Wahrheit", geht es ebenfalls um die „Erforschung der Seelen", jedoch richtet sich das säkularisierte Modell des Pastorats nicht nur auf das einzelne Individuum selbst, sondern auf die ‚Erfassung' des Bevölkerungskörpers (*Herde und Gemeinde*), seiner Formen der Reproduktion und des Verfalls.

Gleichwohl muss entgegen der Deutung, dass der moderne Wohlfahrtsstaat das Erbe des christlichen Pastorats sei, auf die gegenseitige Bedingtheit und Gleichzeitigkeit von disziplinarisch-fürsorgerischen Effekten des neuzeitlichen Staates einerseits der politischen Dissonanz zwischen

33 Vgl. GG I: 334.
34 Vgl. Aries 1998: 484.

dem aufgeklärten Bürgertum und dem absolutistischen Staat andererseits verwiesen sein, in der Emanzipation nicht nur als Zugang zur politischen Macht verstanden wurde, sondern gerade auch als Arbeit an einem ‚freien' Gewissen. Denn nicht umsonst ist der Kantischen Bestimmung der Aufklärung ebenfalls die Deskription jener Faktoren beigegeben, die den Menschen in der ‚Unmündigkeit' hält: „Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt, u.s.w., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geschäft schon für mich übernehmen" (Kant 1999: 20).

Die Idee der ‚sittlichen Freiheit' konstituiert ein bürgerlich moralisches Subjekt, demgegenüber das „Primat der Triebnatur" (Gröll 1991: 182) ständig überwacht, überprüft und reglementiert werden muss. Der ‚dunklen, anderen Seite' des Humanen, ob es die sexuellen Begierden oder der Ungehorsam der Kinder sind, muss eine tugendhafte Existenz entgegengesetzt werden, damit erstere nicht zum Ausbruch kommt. In diesem Sinne ist das von der Aufklärung geforderte Recht auf Selbstbestimmung – und diese auch über die eigenen naturhaften Triebe und Auswüchse – immer gleich auch eine Verpflichtung zu einer *gelebten Sittlichkeit* (Hegel). So hat die bürgerliche Familie das Recht auf private wie auch gleichzeitig auf gesellschaftliche Reproduktion durch die staatliche Erlaubnis mit dem Zweck einer gegenseitigen innerfamiliären Unterstützung. Daraus nun leitet sich jedoch gleichzeitig die Verpflichtung ab, „die Leistungen des gegenseitigen Unterhalts und/oder der Haushaltsführung und ggf. der Pflege und Erziehung von Kindern und der Pflege von Alten zu erbringen" (Gröll 1991: 189). Für diejenigen Menschen, die nicht in diese Dialektik von Recht und Pflicht eingepasst werden können, beispielsweise Mütter von unehelichen Kindern, ältere oder behinderte Menschen ohne die Eingebundenheit in einen familiären Zusammenhang, wartet die disziplinierende Institution: das Obdachlosenheim, das Krankenhaus oder das Gefängnis.

8.2.4 Subjektivität und das Postpastorat

In dem vorangegangenen Abschnitt wurde gezeigt, inwiefern spezifische Regierungsziele über Techniken der Führung und Selbstführung eingelöst werden. Dabei gilt zu betonen, dass diese Verschränkung einer politischen Rationalität mit einer bestimmten Subjektkonstituierung zwar historisch wechselhaft ist, jedoch das *Prinzip der Führung* selbst, ob nun individueller Selbstführung oder disziplinierender Fremdführung, einen weitaus stärkeren Bestand zeigt. So hat die Einflussnahme auf das ‚Begehren' der Individuen durch die Pastoralmacht auch nach dem Verschwinden des kirchlichen Pastorats große Erfolge zu verzeichnen. Das christliche Heils-

versprechen ist in modifizierter Form zum Heilsversprechen der Politik des modernen Staates geworden.[35]

Foucault hat gezeigt, dass mit der Hervorhebung des Prinzips des *Erkenne dich selbst* der Aufstieg des Christentums zu einer herrschaftlichen Religion möglich wurde und die antike Form der Selbstkultur, ausgedrückt in dem Anspruch einer *Sorge um sich*, in den Hintergrund geriet bzw. durch die Verleugnung des Selbst im Christentum als Ursprung des *Bösen* diskreditiert wurde. Der moderne Staat fungiert mit Hilfe des Pastoratsgedankens als „eine verwickelte Kombination von Individualisierungstechniken der Totalisierungsverfahren" (DR: 248). Vollzogen sich im christlichen Mittelalter die Subjektivierungstechniken in Form der Leitung und Kontrolle, bilden sich mit der Transformation der Regierungsziele auch äußerst heterogene Regierungskünste aus, die in der neoliberalen Gouvernementalität das individuelle Interesse mit dem staatlichen Interesse in eins setzen. Damit wird die dichotome Trennung zwischen Staat und Individuum zugunsten des ‚zivilgesellschaftlich' fähigen Bürgers aufgehoben, der nicht nur *Hirte seiner selbst* ist, also sich selbst gegenüber rechenschaftspflichtig und verantwortlich für das Erlangen seiner individuell gesetzten Ziele und Zufriedenheit, sondern das Individuum über die Ansprache und Anrufung einer individuellen Sorge gesellschaftlich integriert.[36]

Der handlungsleitende Charakter, sich selbst als politisches Subjekt zu erkennen, an gesellschaftlichen Prozessen zu partizipieren und die Verantwortung, nicht nur das individuelle Wohlergehen, sondern auch für die soziale Ordnung zu übernehmen, steht innerhalb einer politischen Ordnung des Neoliberalismus, die auf den Zerfall der Integrationsfähigkeit des traditionellen kapitalistischen Wirtschafts- und Sozialsystems antwortet. Gleichwohl ist in der neoliberalen Gouvernementalität der *Wille zum Regieren* nicht obsolet geworden, vielmehr ist das Subjekt selbst Objekt des Regierens, aber nun in der Form, das es sich selbst zum Gegenstand und Mittel der Regierungspraxis macht: „Das Interesse als Bewußtsein jedes einzelnen Individuums, das mit den übrigen die Bevölkerung bildet, und das Interesse der Bevölkerung – ganz gleich, was die individuellen Interessen und Bestrebungen derer, aus denen sie sich zusammensetzt, sein mögen – sind Zielscheibe und das Hauptinstrument der Regierung der Bevölkerung" (GG I: 158f.).

35 Vgl. DR: 249.

36 Bröckling verwendet den Ausdruck „Souverän seiner selbst" (2004b), der die individuelle Autorität akzentuiert. Der Begriff des ‚Hirten seiner selbst', wie ich ihn verwende, betont ebenfalls die Souveränität über die eigenen Handlungen, jedoch unter Einbeziehung des motivierenden Aspekts der Selbstsorge, nämlich zielgerichtet und -orientiert zu agieren im Sinne eines zu erreichenden Zustands der Zufriedenheit, des Glücks oder der Anerkennung, die als Faktoren eines säkularen Heils in moderner Fassung gelten.

Das, was Foucault hier für das Aufkommen des liberalen Gedankens im 17. und 18. Jahrhundert postuliert, kann als Grundlage der Subjektivierungsformen gelten, wie sie den Neoliberalismus charakterisieren, dessen Legitimationsreservoir nach dem ‚Ende der großen Erzählungen', das das neoliberale Denken selbst mit vorangetrieben hat, einzig und allein mit der ‚Idee der Freiheit' und damit verbunden der Selbstverantwortlichkeit gefüllt ist: „Das Spezifikum der neoliberalen Rationalität liegt in der anvisierten Kongruenz verantwortlicher Subjekte, deren moralische Qualität sich darüber bestimmt, dass die Kosten und Nutzen eines bestimmten Handelns in Abgrenzung zu möglichen Handlungsalternativen rational kalkulieren. Da die Wahl der Handlungsoptionen innerhalb der neoliberalen Rationalität als Ausdruck eines freien Willens der Basis einer selbstbestimmten Entscheidung erscheint, sind die Folgen des Handelns dem Subjekt allein zuzurechnen und von ihm selbst zu verantworten" (Lemke 2000b: 38).

Das hier als *Homo oeconomicus* beschriebene ‚unternehmerische' Subjekt ist keineswegs eine „empirisch vorfindbare Entität" (Bröckling 2002c: 4), sondern die paradigmatische Zielvorstellung der politischen Rationalität der neoliberalen Gouvernementalität. Doch wie ist diese zu erreichen? Keineswegs durch die Instrumente des Zwangs oder der Disziplinierung, denen immer der Makel der *Fremdbestimmung* anhaftet. Die Lösung liegt darin, der Selbstverantwortung den Glanz einer ethischen Haltung, eines ‚Ethos' zu verleihen, die eine Befreiung und Autonomisierung des Subjekts verspricht. Die Subjektivierungsprogramme der neoliberalen Gouvernementalität suggerieren die Anerkennung der Individualität, die Befähigung des Einzelnen, sein Leben selbst zu bestimmen, unabhängig von gesellschaftlichen Zwängen, mit denen zuvorderst staatliche Repressionen gemeint sind und dessen Ende mit der Apostrophierung des ‚unternehmerischen Selbst' angekündigt wird.

Dass diese Form von Subjektivität aus der Radikalisierung des ökonomischen Denkens heraus resultiert, in der Diskursivierung des individuellen Lebens als *ewigen Wettbewerb*, in dem jeder einzelne seine individuelle Chance effektiv nutzen müsse, sollte deutlich geworden sein. Doch wie stellt sich das Problem von Subjektivität und Wissensgesellschaft? Inwiefern bedeutet der zunehmende Einbezug von außerwissenschaftlichen Laien in den Prozess der Ethisierung wissenschaftlichen Wissens eine Form des Regierungshandelns, die als Grundmotiv politischen Handelns die individuelle Selbstsorge anspricht? Denn auf den ersten Blick erscheint die sich hier vollziehende Partizipation als Schritt zur Demokratisierung eines bislang autoritären und hierarchisch fest strukturierten Bereichs der Gesellschaft, der nur unter bestimmten Zugangsvoraussetzungen betreten werden durfte. Anscheinend ist die *Logik des Schafes*, also jenes Subjekts, welches sich durch die Fremdführung konstituierte, hier nicht

ohne weiteres übersetzbar. Denn folgt man dem Gedanken, dass die Beziehung des Laien zur Wissenschaft eine Beziehung der Unterwerfung, des Gehorsams und der Abhängigkeit gewesen (und wohl auch immer noch) ist, so verwundert das Phänomen des Anspruchs auf direkte Beteiligung an der Bewertung und Normierung wissenschaftlichen Wissens und ihrer medizintechnologischen Umsetzungen.

Im Folgenden wird danach gefragt, inwieweit die bislang rekonstruierten ‚Problematisierungen', die der Diskurs um die Wissensgesellschaft aufwirft und die in eine spezifische politische Programmatik münden, ihren Niederschlag im Verhältnis von Öffentlichkeit und Wissenschaft finden. Anhand von Interviews, die mit Beteiligten von Bürgerkonferenzen geführt wurden, sollen exemplarisch die Konstituierungsprozesse nachvollzogen werden, innerhalb derer sich die Individuen in der Auseinandersetzung mit den wertdissenten Fragestellungen der Biomedizin in einem konsensorientierten moderierten Setting als partizipierende Subjekte entwerfen. Hier stellt sich die Frage nach der individuellen Reflexion der eigenen Position: Begreifen sich die Bürger als autonom handelnde oder nur als Statisten in einer ‚Demokratie-Show'? Und weiter: Sind die partizipativen Verfahren der adäquate Ersatz für die schwindende Autorität von Wissenschaft und Politik? Letztlich wird dadurch auch die Frage nach dem Subjekt neu gestellt, wie es sich als emanzipatorisches und autonomes Subjekt der Selbsterkenntnis entwirft?

9 Schemata der Subjektkonstituierung

Wenn nun davon auszugehen ist, dass der Diskurs um die Wissensgesellschaft eine spezifische Form der ‚Problematisierung' darstellt, in der handlungserzwingende ‚Krisen' konstituiert werden bzw. diese untereinander in Korrespondenz gebracht werden, so beinhaltet diese Form der Diskursivierung eines Macht-Wissen-Verhältnisses gleichzeitig die anzustrebenden Lösungsmöglichkeiten. Wie gezeigt werden konnte, liegt für den Diskurs der Wissensgesellschaft die Antwort in einer verstärkten Partizipation der Laien, der außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit. Diese Hervorhebung und angebotene Stärkung des ‚Laien-Subjekts' ist kein automatischer Prozess, vielmehr müssen zur Übernahme der angebotenen Positionen von Teilhabe, Verantwortung und Mitbestimmung Techniken des *Anreizes*, der Motivation vollzogen werden. Kurz, die Laien müssen eingebunden und angebunden werden an die Erörterungen, die die konstatierten ‚Krisen' nach sich ziehen. Demokratisierung heißt nun die Öffnung ehemals geschlossener, teils autoritärer Strukturen der Wissensproduktion und der damit verbundenen Umsetzung in ‚Technik'. An diesem Punkt gilt es die erörterten Verfahren der Subjektkonstituierung mit dem Anspruch der Wissensgesellschaft zu koppeln und danach zu fragen, wie sich die politische Programmatik als subjektkonstituierende Forderung umsetzt. So operierte die pastorale Macht des Christentums, die sich zunehmend mit ehemals zentralisierteren Formen der politischen Macht kurzschließt bzw. diese ergänzt,[1] mit dem Versprechen des Heils im Jenseits und generierte sich dadurch zu einem Jahrhunderte wirksamen Prinzip der Modifikation von Handlungen, Moralen, Vorstellungen etc. Die Dezentralisierung von Macht im Allgemeinen korrespondiert in der Foucaultschen Theoretisie-

1 Vgl. Foucault [291] 2005: 167.

rung mit der Verlegung dieser pastoralen Macht in das Prinzip der *Eigenverantwortung*, in den Worten Foucaults in die „Sorge um sich selbst".

Im Folgenden geht es darum zu ergründen, wie eine spezifische soziale Realität hergestellt wird, die sowohl auf der Rationalität einer Regierungsprogrammatik beruht als auch die entsprechenden zu ‚regierenden' Subjekte produziert, die sie ‚benötigt'. Dabei bildet der Diskurs um die Wissensgesellschaft eine wirklichkeitskonstituierende Perspektive, die sich in einer bestimmten (real-)politischen Ausrichtung genauso wiederfindet wie in den Debatten und Diskussionen der Geistes- und Sozialwissenschaften. Eine Vielzahl (real-)politischer Maßnahmen gründet auf der Gesellschaftsdiagnose einer zu erwarteten oder schon bestehenden Wissensgesellschaft, die eine verstärkte Förderung von Wissenschaft und Bildung propagieren. Verbunden sind damit nicht nur eine genaue Vorstellung des Subjekts der Wissensgesellschaft, sondern auch spezielle Anrufungspraktiken, die ein Feld der Subjektkonstituierung abstecken. Dieser Blick auf die „Geburt des Subjekts der Wissensgesellschaft" hebt auf den zweiten, vielfach vernachlässigten Strang der Gouvernementalität ab, nämlich der „Denkweise" (Lemke et al. 2000: 8), der *mentalité*. Diese ermöglicht es, Macht und Subjektivität als sich einander bedingendes Kräfteverhältnis zu erschließen und nicht, wie es die Position des Liberalismus vertritt, als oppositionelles Verhältnis von Staat und Individuum. Dieses System einer gegenseitigen Ergänzung und Bedingung ermöglicht es zwischen den verschiedenen Techniken zur Erzeugung eines spezifischen Subjekttyps zu unterscheiden.

Die Erfahrung von Subjektivität und Individualismus stellt keine Bedrohung der sozialen Ordnung mehr dar, die Macht des Staates ist zu einer „individualisierende[n] und totalisierende[n] Macht" (ebd.: 248) geworden, die eine auf den ersten Blick paradoxe Situation entwickelt, nämlich den *Zwang zur Subjektivität*. Damit wird das Prinzip des (neo-)liberalen ‚Regierens' beschrieben, indem die Souveränität des Staates (oder auch anderer Institutionen) radikal begrenzt wird und die ‚Freiheit des Individuums' als gesellschaftliches Leitmotiv installiert wird. Diese Form des Regierens bedarf weitaus weniger Legitimation als hierarchische und repressive Regierungsformen, denn wer würde sich gegen die versprochene Freiheit und Autonomie wehren, die spätestens seit dem Humanismus als Grundkonstante menschlichen Strebens apostrophiert wurden. Die Entdeckung der Individualität des Menschen bezeichnet eine Neuformulierung der ‚individualisierenden Macht', eine Fortführung der christlich-religiösen Menschenführung, die seit zwei Jahrtausenden sowohl „innerhalb und jenseits kirchlich-institutioneller Macht" (Steinkamp 1999: 9) als *pastorale* Macht wirkt, die die Individuen gleichzeitig *versorgt* und *kontrolliert*.

Die Frage, die sich nun unter den veränderten Bedingungen durch den Diskurs der Wissensgesellschaft stellt, richtet sich auf die Konstitutionsbedingungen von Subjektivität unter der politischen Programmatik der Wissensgesellschaft und weiter darauf, „wie sich Individuen zu den programmatischen Anrufungen ins Verhältnis setzen und als Subjekte konstituieren" (Pieper 2003: 155). Damit geht es konkret um Fragen nach dem Selbstverständnis, der Selbstkonstruktion und der Selbstführung als ‚partizipierende' und ‚wissende' Bürger, die aktiv, eigenverantwortlich und produktiv tätig werden. Hier wird davon ausgegangen, dass die ‚Programmatik der Wissensgesellschaft' neben der Aufforderung zu einem lebenslangen Bildungserwerb ebenso die Stärkung individueller Entscheidungsfähigkeit und Beteiligung beinhaltet. Jedoch ist die politische Programmatik der Wissensgesellschaft nicht auf eine repressive Durchsetzung ihrer Ansprüche ausgerichtet,[2] sondern bedarf hinsichtlich der gesellschaftlichen Akzeptanz ihres Programms der Transformation ihrer Ansprüche auf die Ebene gesellschaftlicher Praxis, d.h. in Bezug auf den vorliegenden Untersuchungsgegenstand der politischen Partizipation.

Die Kraft und Bedeutung der Wissenschaften für die Gestaltung der individuellen Lebensspielräume scheint ungebrochen. Trotz der zunehmenden Berücksichtigung außerwissenschaftlicher Prämissen bei der Produktion und Anwendung wissenschaftlichen Wissens, so diagnostiziert es zumindest die beschriebene Wissenschaftsforschung mit den Stichworten „Modus II" (Gibbons) oder „post-normal science" (Funtowicz, Ravetz 1993), wird wissenschaftliches Wissen immer noch vorwiegend mit Vernünftigkeit, Objektivität und Wertfreiheit assoziiert. Die sich davon ableitende, ‚autoritäre' Macht von wissenschaftlichem Expertentum gründet auf dem privilegierten Zugang zu einem Wissen, der im Allgemeinen stark eingeschränkt ist.[3] Das wissenschaftliche Wissen ist zwar für viele Handlungsoptionen in der außerwissenschaftlichen Sphäre alltäglicher Weltbewältigung bestimmend geworden, allerdings ist es insofern vielen unzugänglich, als dass die Produktionsprozesse den außerwissenschaftlichen Laien entzogen bleiben. Die Auseinandersetzung mit den Konsequenzen von Forschung wird zwar als eine gesteigerte „Sensibilität für die Folgen der Forschung" (Gibbons et al. 1994: 7) gewertet, ebenfalls wird hinsicht-

---

2 Hier soll nicht die Existenz repressiver Mechanismen geleugnet werden. Insbesondere sind hier die staatlichen Zumutungen zu nennen, die die sozialstaatlichen Unterstützungen an Programme der Aus- und Weiterbildung koppeln. Staatliche Unterstützung wird nicht mehr ‚bedingungslos' aufgrund von Menschenwürde, Solidarität o.ä. gewährt, sondern als untergründiges Zwangsinstrumentarium, sich in die Verwertungslogik kapitalistischer Gesellschaften ‚bedingungslos' einzufügen.

3 Vgl. Bauman 2000a: 171.

lich politischer Richtungsentscheidungen vielfach ein außerwissenschaftlicher Adressatenkreis einbezogen, der „ein legitimes Interesse an den Konsequenzen der wissenschaftlichen und professionellen Arbeit habe" (Funtowicz, Ravetz 1993: 110). Jedoch verbleiben die Verhandlungen über das wissenschaftliche Wissen und seine Folgen nur auf der Ebene der Ergebnisse und Konsequenzen mit der Problematik des *Dafür-* oder *Dagegen-Seins*.

Aufgrund dieser Schwierigkeit lässt sich die Richtigkeit bzw. Validität des Wissens nicht durch den Laien prüfen, der nicht über das Privileg verfügt, erstens Zugang zu dem Wissen bzw. zu den epistemischen Produktionsprozessen zu haben und zweitens eine Beurteilung über dieses Wissen abgeben zu können und diese gegebenenfalls interventionsfähig einzusetzen. Falls es in Einzelfällen gelingt, als Laie ‚wissenschaftliche Wahrheiten' in die Kritik zu nehmen, kann es sehr leicht passieren, dass diese Position als ‚subjektive Haltung' zurückgewiesen, schlimmstenfalls als ‚emotionaler Ausdruck' disqualifiziert wird. Wie schon erwähnt, zeitigt der Dogmatismus des wissenschaftlichen Anspruchs auf Objektivität die Diskriminierung anderer Wissensformen, beispielsweise des religiösen Wissens, das in Fragen der Begrenzung der biomedizinischen Forschungen u.a. als ‚katholizistischer Fundamentalismus' abgetan wird.[4] Jedoch auch in innerwissenschaftlichen Diskussionen zeigt sich eine permanente Erstellung von Grenzen, die Kommunikationen zwischen den Disziplinen nicht nur erschwert, sondern in dem die Hierarchisierung des eigenen Wissens zur Bestandssicherung gerinnt. So finden sich die Sozial-, Geistes- und Kulturwissenschaften im Verhältnis zu den Naturwissenschaften in einer prekären Position. Letztere pochen auf die Notwendigkeit, sich auf objektive Fakten beziehen zu müssen, und ersteren wird zugebilligt, über die gesellschaftlichen Folgen zu spekulieren, jedoch in einer marginalen Position.[5] Naturwissenschaftliches Wissen versteht sich dabei als ein ‚Exper-

---

4 Auffällig ist, dass ‚Glaubwürdigkeit' und subjektiven ‚Authentizität' ein zunehmend größeres Potential zur Akzeptanzgewinnung aufweist. So beobachtet Richard Sennett eine „Tyrannei der Intimität" als Folge der Individualisierung, die sachbezogene Argumentation immer schwieriger werden ließe. Emotionen und Betroffenheit in der Politik entrationalisiere und entpolitisiere die demokratische Agora mit der Konsequenz einer Entdemokratisierung des politischen Raums der Öffentlichkeit (vgl. Sennett 1983).

5 Auch innerhalb der Sozialwissenschaften bestehen fundamentale Unterschiede mit einem differenzierten Verteilungssystem von Macht, Prestige und Einfluss, das über die Ressourcenzuweisung bei öffentlich geförderten Forschungen entscheidet. Das System wissenschaftlicher „Mandarine" ist hier trotz aller Verweise auf die Rationalität des Peer-Reviews-Systems, das geradezu als Instrument zur Gewährleistung von Objektivität wissenschaftlicher Forschung verabsolutiert wird, längst nicht obsolet. Bestimmte Thematiken sind an Schlüsselpositionen und -personen gebunden, eine theoretische

tenwissen', das Personen außerhalb der scientific community nicht zugänglich ist. Dieses Wissen selbst gilt als ‚objektiv' und ‚valide', hingegen werden Kritik und Widerstand, zum Beispiel an den Verfahren der Gentechnik und Hirnforschung als subjektiv und gefühlsorientiert disqualifiziert.[6] Wenn die Geisteswissenschaftler die „Clochards in der Metropole des Wissens"[7] sind, kommt es zu einer radikalen Verabsolutierung naturwissenschaftlich-technischen Denkens, das allein dem anwendungsbezogenen Wissen und dem Technologietransfer gesellschaftliche und wissenschaftliche Relevanz zuspricht.[8]

Diese Überlegungen weiterführend stellt sich die Frage, wie das ‚prekäre', im Verhältnis zum ‚objektiven' Wissen der Wissenschaften als subjektiv verstandene Wissen einer außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit innerhalb der partizipativen Verfahren der Bürgerkonferenzen zur Sprache kommt. Wie wird das Wissen der Laien in seiner Klassifizierung als Erfahrungswissen, lokales Wissen oder emotionales Wissen in den partizipativen Verfahren der Bürgerkonferenzen thematisiert? Welchen Einfluss nimmt es auf die verhandelten Thematiken und in welcher Weise entwirft sich das Individuum in den Relationen zum wissenschaftlichen Wissen und zur politischen Partizipation aus seiner erfahrenen Wirklichkeit heraus? Denn sicher ist, dass auch die Teilnehmer ein individuelles Repertoire an Erfahrungswissen, konkret Erlebtem oder ihre „eigenen Wissenswelten" mitbringen. Diese Annahme einer qualitativen Differenz zwischen wissenschaftlicher Expertise und Laienwissen ist den administrativen und institutionellen Vorstellungen über die Teilhabe von Bürgern an medizinethischen Themen immanent. So soll nicht das wissenschaftliche Exper-

---

Differenz zu diesen kann u.U. zur Verweigerung von finanzieller Unterstützung und dementsprechend dazu führen, dass Forschungen aufgrund einer unterschiedlichen theoretischen Ausrichtung gar nicht erst durchgeführt werden können. So besetzt beispielsweise das Institut für Wissenschafts- und Technikforschung in Bielefeld eine prädestinierte Position im Bereich der sozialwissenschaftlichen Wissenschafts- und Technikforschung. Was doch überrascht, ist die netzwerkartige Verteilung des dort produzierten Wissens in politikgestaltende Institutionen. Hier soll nicht die Forderung einer ‚Entpolitisierung' von Wissenschaft erhoben werden, diese künstliche Trennung sollte nach dem bisherigen Fortgang der Arbeit obsolet sein, ebenfalls geht es nicht darum, eine ‚Schulenbildung' zu kritisieren. Jedoch soll hier auf die richtungslenkende und themensetzende Kraft von wissenschaftlichen Institutionen verwiesen werden, die spezifische Positionen in einem wissenschaftlichen und damit gesellschaftlich relevanten Diskurs besetzen und die darüber hinaus andere Ansätze zu marginalisieren vermögen.

6 Vgl. BüroBert 1996: 8 -13.

7 So die Diagnose zur Lage der Geisteswissenschaften des Soziologen Gerhard Schulze (Süddeutsche Zeitung, 10.02.2004).

8 Vgl. Dieter Borchmeyer, in: Süddeutsche Zeitung, 21./22. 10. 2006.

tenwissen als Grundlage für politisches Handeln dienen, sondern die wohl durchdachte Entscheidung ‚gut informierter' Bürger.

Im klassischen Sinne versteht sich die wissenschaftliche Expertise als Abwehr subjektiver Interessen. Wissenschaft will gerade nicht individuell oder subjektiv geprägt sein, sondern objektive Ergebnisse generieren und aus diesem Objektivitätsanspruch die Legitimation als ‚autoritäres' Wissen mit Absolutheitsanspruch schöpfen. Dadurch wird das Recht, eigene Wertentscheidungen zu treffen, suspendiert, eigene Verantwortlichkeiten werden an die autoritäre Kraft wissenschaftlicher Expertise abgegeben. Dieser klassische Ansatz wurde zugunsten der Reflexion einer „new production of knowledge" (Gibbons et al. 1994) zumindest in der sozialwissenschaftlichen Wissenschafts- und Technikforschung aufgegeben. Vielmehr steht Wissenschaft, wie gezeigt, heute unter dem Zeichen, ein ‚gesellschaftlich robustes Wissens' (Helga Nowotny) herzustellen, dessen Verlässlichkeit und Gültigkeit durch eine Ausweitung der Perspektiven und Expertisen eingeholt werden müssen. So zählt das wissenschaftliche Expertenwissen ebenso dazu wie die Einbeziehung von Laienexperten: „Der Riss in der kulturellen Moderne zwischen ihrem rationalen Zweig der Aufklärung und ihrer dunkleren, romantischen Seite, der die Subjektivität, die Ästhetik, die Phantasie und die Gefühle überlassen wurden, ist erst in jüngster Zeit abgemildert worden, als beide unter postmodernen Prämissen verschmolzen wurden" (Nowotny 2006: 34). Diese Verschmelzung führe einerseits zu einer erhöhten Skepsis gegenüber wissenschaftlichen Ansprüchen auf Erklärung der Wirklichkeit und andererseits zu einer Aufwertung von ehemals deklassiertem Wissen in neuen Aushandlungsarenen zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit wie der hier untersuchten Bürgerkonferenzen. In diesen soll jene gesellschaftliche Robustheit des Wissens geschmiedet werden. ‚Sozial robust' (Helga Nowotny) bedeutet im Kern eine erhöhte Legitimität, da in diesem Aushandlungsprozess nicht nur unterschiedliche Formen der Expertisen zum Einsatz kommen sollen, sondern auch, weil die möglichen Implikationen eines spezifischen Wissens antizipiert werden können, die anschließend sofort wieder in den Forschungsprozess einfließen können. Die Begründungen für die Legitimität von Bürgerbeteiligung an den Diskussionen um wissenschaftliches Wissen speisen sich aus den erwarteten Konsequenzen, „dass die Gesellschaft sehr, sehr stark geprägt ist von wissenschaftlichem Wissen und wissenschaftlichen Entwicklungen. Die dann natürlich im Alltag jeden auch betreffen und daraus kann man natürlich sagen, o.k., wenn sie uns betref-

fen, ist es ja auch wichtig, dass alle auch [...] mitentscheiden können, in welche Richtung Forschung gehen soll, was wichtig ist" (Int III).[9]

Ein weiterer Aspekt, der in den Begründungen der partizipativen Verfahren hervorgehoben wird, ist die Stärkung des Vertrauens in Politik und Demokratie durch den symbolischen Akt der Repräsentation. Durch diese institutionalisierten Formen der Deliberation, so die Hoffnung, ließe sich insbesondere bei Technikkontroversen Legitimation und Akzeptanz erzeugen. Die Besonderheit dabei ist nicht der operative Modus des Vertrauens als Ziel (real)politischen Handelns, sondern die Vorgabe der Kontingenz wissenschaftlichen Wissens, das selbst als unsicher begriffen wird und demzufolge auch jede administrative Entscheidung darüber mit dem Makel der Uneindeutigkeit etikettiert ist. In dieser Situation ist der Bürger gefragt, der anstelle der bislang wahrheitskonstituierenden Instanzen der Wissenschaften durch seine Beteiligung und Entscheidung selbst Vertrauen herstellt. Der Anspruch auf Teilhabe legitimiere sich, um Tendenzen der „Politikverdrossenheit" (Int III) entgegen zu wirken: „[A]uf symbolischer Ebene haben sich Bürger damit beschäftigt, haben gesagt, bestimmte Sachen sind uns wichtig, bestimmte Sachen wollen wir haben, andere nicht. Und trotzdem denke ich, dass halt auch so eine symbolische Ebene da durchaus was bewirken kann, also auch zum einen, um halt auch Politikern vielleicht zu sagen, o.k., was wollen eigentlich die Leute und zum anderen natürlich, auf einer anderen Ebene, um so einer gewissen Politikverdrossenheit entgegen zu wirken" (Int III).

Diese Aussage akzentuiert nicht nur den teilhabenden, sondern vielmehr den mitbestimmenden und produktiven Bürger, der über Sinn und Zweck, Ziele und Visionen von Wissenschaft und Technik reflektiert. Diese neue Form des Wissens, nämlich ein *sozial robustes*, würde sich gegenüber dem Wissen der autoritären und hermetisch geschlossenen Institution Wissenschaft als besonders ‚überlegen' zeigen: „Erstens ist es Gegenstand sehr viel stärkerer Überprüfung gewesen [...], zweitens ist es geschmeidig und in der Lage, sich zu verknüpfen und zu vernetzen. Sein Kontext ist nicht vorherbestimmt oder fixiert, sondern kann immer wieder neu diskutiert werden" (Nowotny 2006: 41).

In den Dokumenten der Bürgerkonferenzen sind zwei konträre Stränge zu finden, die einerseits auf den Erhalt und die Bestätigung des ‚charismatischen' Begründungszusammenhangs wissenschaftlicher Autorität verweisen, andererseits jedoch auch, und das ist die Transformation der *Epistemé*, die individuellen Wertvorstellungen als zu berücksichtigenden Faktor konzeptualisieren. Mit dieser versprochenen ‚Anerkennung' der in-

9 Die im Folgenden als Beleg angeführten Interviewausschnitte sind durch das Kürzel ‚Int' mit der jeweiligen Zählung gekennzeichnet.

dividuellen Wertvorstellungen und Sinnhorizonte wird der Laie als *Subjekt moralischer Autorität* angerufen und gleichzeitig anerkannt. Der Diskurs um die Wissensgesellschaft beschreibt als ihr ausdrückliches Kennzeichen die Pluralität von Expertisen und die Kontingenz von Bedeutungen. Um eine gesellschaftliche Ordnung zu gewährleisten, kann sich nicht mehr auf das brüchig gewordene wissenschaftliche Wissen verlassen werden, vielmehr soll eine moralische Autorität, die nicht den Objektivitätsansprüchen der epistemologischen Souveränität der Wissenschaften folgt, als Ergänzung und Legitimationsinstanz positioniert werden. Verbunden damit ist die *Anerkennung des Dissens*, denn die ‚Moral' entzieht sich der Diskutierbarkeit. Der bekannte Ausweg ist die Überführung der kontroversen und divergierenden Wertvorstellungen in den Prozess der ‚Prozeduralisierung', der das Verfahren zugunsten des Inhalts aufwertet und als Zustand der Norm konstituiert.

9.1 Auf dem Weg zum Experten

Die Alltagswelt der Teilnehmer und die verhandelten Inhalte der Bürgerkonferenzen sind tendenziell stark voneinander zu unterscheiden, eine Situation, die bei anderen deliberativen Verfahren keineswegs diese *Ferne* zum Gegenstand aufweist. Nicht nur dass die wenigsten Teilnehmer einen thematischen Bezug gehabt hätten, auch die verhandelten Inhalte bewegten sich vielfach auf der Ebene von Zukunftsentwürfen: „Ja, das war ja gerade das, […], was mit der Bürgerkonferenz auch beabsichtig war, also keiner wusste irgendetwas Bestimmtes vorher" (Int IX).

Dieser „epistemologische Bruch" (Gaston Bachelard), also die erzeugte Autonomie und Distanz eines wissenschaftlichen Diskurses zu seinen gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen, sichert diesem Diskurs seine ‚Wissenschaftlichkeit' und damit seinen Anspruch auf ‚Wahrheit': „Eine *wissenschaftliche Erfahrung* ist also eine Erfahrung, die der *gewohnten* Erfahrung *widerspricht*" (Bachelard 1984: 44, Hervorh.i.O.). Das Widersprechen wissenschaftlicher Erkenntnis mit der Wahrnehmung der individuellen Lebenswelt wird in den Theorien vom Wandel des Wissens bzw. im Diskurs der Wissensgesellschaft als potentiell krisenbefördernd herausgestellt. Denn die diagnostizierte „wachsende Aufmerksamkeit einer kritischen Öffentlichkeit bei wissenschafts- und technologiepolitischen Fragen" (Drucksache 15/5652: 4) stellt nicht nur die bislang gültige Autorität der wissenschaftlichen Experten infrage, sondern die „Grenzen staatlicher Steuerungsfähigkeit" würden aufgrund der „immanente[n] Unsicherheit und Uneindeutigkeit wissenschaftlichen Wissens in Bezug auf praktische Fragen" (ebd.) auf das Deutlichste herausgestellt. Das Ziel für eine partizipative Technologiefolgenabschätzung, so artikuliert es der 4. Sachstandsbericht zur Techno-

logieakzeptanz, ist kein inszeniertes „Neuarrangement des Verhältnisses von Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit“ im Sinne von Nowotnys *sozial robustem Wissen*. Es geht vielmehr um die Ermöglichung einer „spezifischen Kooperation von Experten und Laien bei der Lösung gesellschaftlicher – nichtwissenschaftlicher – Fragen und Probleme“ (ebd.: 5). Diese besondere Akzentuierung des spezifischen Feldes, auf dem sich Partizipation bewegen soll, hebt zwar die Bedeutung der nichtwissenschaftlichen Öffentlichkeit hervor, nämlich das Erfahrungswissen der Laien, beschränkt jedoch gleichzeitig ihren Wirkungsradius. Denn prinzipiell abgelehnt wird, „dass nun auch nicht- oder außerwissenschaftliche Kriterien neben den wissenschaftlichen über die Gültigkeit wissenschaftlicher Aussagen entscheiden“ (ebd.). Die Zielsetzung ist eindeutig: Die Bürgerkonferenzen sollen ein Verfahren sein, die Krisentendenz der Wissensgesellschaft aufzufangen, nämlich durch die *Ethisierung des wissenschaftlichen Wissens*. Dieser Einsatz von Partizipation als ausschließliche Wertorientierung vermeidet eine Diskussion um die Rationalitäts- und Objektivitätsansprüche des wissenschaftlichen Wissens, selbiges verbleibt in einer unangefochtenen Position epistemologischer Autorität. Gesellschaftliche Auswirkungen sollen diskutiert und damit eine Legitimation für politisches Handeln geschaffen werden. Der Modus für diese Legitimationsarbeit heißt *Vertrauen schaffen* in (real)politische Handlungsabläufe. Zwar wird in der Begründung von Partizipation bei Technikkontroversen die Pluralität wissenschaftlicher Expertise noch als Legitimationsmoment angegeben, jedoch steht die Sicherung der Legitimität der politischen Entscheidung im Vordergrund. Das ‚Problem‘ oder die ‚Krise‘ des Wissens wird so zu einem Problem der politischen Repräsentation, zur ‚Krise der Macht‘. Doch wie wird der Anspruch auf Vertrauensbildung eingelöst?

In den Verfahren der Bürgerkonferenzen steht als erster Schritt der Zusammenschluss von wissenschaftlichem Wissen und dem Erfahrungswissen der Teilnehmer, ein Prozess, der zum Verstehen des wissenschaftlichen Wissens von allen Teilnehmern als notwendig reflektiert wird: „Und es ging ja auch in der Bürgerkonferenz darum, dass man sich da, das was man glaubt, was man wissen muss, sich aneignet“ (Int IX).

Hier scheint sich ein Bruch mit der Zielsetzung der Bürgerkonferenzen anzudeuten: Sollten diese eine Ergänzung der Expertenperspektive darstellen, mittels derer politischen Handlungen eine höhere Legitimation verschafft werden sollte, sehen sich die Teilnehmer selbst unter dem Anspruch, sich möglichst viel vom wissenschaftlichen Wissen anzueignen und sich in Eigenregie unter Anleitung der durchführenden Instanz des Veranstalters selbst als Experten auszubilden.

9.1.1 Wissensaneignung

Zu Beginn jeder Bürgerkonferenz stand die Heranführung an das vorgegebene Thema bzw. dessen Eingrenzung, um zu einem diskussionsfähigen Umfang zu gelangen. Zu diesem Zwecke hielten Wissenschaftsjournalisten einführende Vorträge mit dem Anspruch der Wissensvermittlung bei gleichzeitiger Konkretisierung. Am Anfang der Veranstaltungen tritt interessanterweise, vielleicht auch nicht ungewöhnlich, ein *Effekt* ein, der im Gesamtkonzept der Konferenz zwar vorgesehen ist, jedoch ein Problem der aufeinander treffenden ‚Wissensarten' aufwirft: Ein Teil der Bürger beginnt, sich eigenständig zu fachspezifisch *bilden*.[10] Das allgemeine Credo der Partizipation an den biomedizinischen und bioethischen Aushandlungsprozessen bestand in der Aufwertung des Laienwissens. Ein Anspruch, den eine Teilnehmerin wie folgt artikulierte: „Und man sollte auch die, die Meinung ruhig des gemeinen Volkes, so nenne ich das jetzt mal, ruhig hören. Vielleicht ist das dann auch, eine, entweder eine Bestätigung, oder [...] Weil: wir sehen das ja auch von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus. Wir sehen das vielleicht vom Alltagsleben aus oder wir sehen oder stellen uns die Frage, was uns das bringt."[11]

Neben den Einführungsvorträgen wurde den Teilnehmern eine umfangreiche Informationsmappe zur Verfügung gestellt. Des Weiteren lagen während der Treffen Broschüren, Bücher, Zeitschriften etc. zur Thematik aus. Schlussendlich sollte das Instrument der Expertenbefragung, ein sogenanntes Hearing, dazu dienen, noch offene Fragen zu klären und den Prozess der Meinungsbildung weiter voranzutreiben. Für einige Personen diente die Bürgerkonferenz vielmehr als eine Art ‚Zweitstudium': „[M]ein Informationsmittel war das Internet und ich bin da bestens bedient worden und zwar sehr schnell. Also nicht nur im Internet, hab auch mal an TH-Swiss, so nennt sich die Technologieabfolge, Forschungsinstitut in der Schweiz, geschrieben, sie mögen mir doch mal den dicken Wälzer – also so formuliert – aber einen dicken Wälzer über die Stammzellforschung, also die die da gemacht, erhoben haben, zuschicken. Haben sie prompt gemacht, war sehr informativ für mich, so ein Ding musste man lesen" (Int XII).

---

10 Die Aussage trifft nicht für alle Teilnehmenden der Konferenz zu. So wurden beispielsweise berufliche oder familiäre Verpflichtungen genannt, die gegen eine intensivere Einarbeitung in die jeweiligen Themen standen. Einige Teilnehmer bemängelten das ‚Desinteresse' einiger anderer: „Die haben höchstens mal genickt. Die hatten, glaube ich, auch nichts mit nach Hause genommen, um sich da einzulesen, sondern für die war es interessant dran teilzunehmen" (Int XI).

11 Diese Aussage einer Teilnehmerin der Stammzellkonferenz ist abgedruckt in Tannert, Wiedemann 2004: 154.

Bei diesen Unterschieden der jeweiligen Wissensstände über die Themen blieben Kontroversen und Spannungen nicht aus. So standen sich nun das erarbeitete Wissen, das auf das biomedizinische und bioethische Fachwissen rekurrierte, und andere Wissensformen, beispielsweise der Bezug auf Religion oder einen moralischen Wertehorizont, gegenüber. Die tradierte Hierarchie zwischen dem autoritär sich auf Vernunft (Logik und Argumentation) berufenden wissenschaftlichen Wissen und dem als subjektiv deklassierten Wissen der Laien wurde in dem Setting vielfach reproduziert.

Der Bezug von der Lebenswelt der Teilnehmer zu gendiagnostischen Verfahren, zu Stammzell- oder Hirnforschung wird zu Beginn über mögliche Erwartungen und Zukunftsvisionen hergestellt. ‚Was passiert, wenn' – das Möglichkeitsdenken bekommt hier einen institutionalisierten Rahmen, in dem spezifische Entwicklungen antizipiert werden können und der Umgang mit Problemfällen eingeübt wird. Die Konferenz zur Hirnforschung stellte den Teilnehmern eine Mappe mit Fallbeispielen zur Verfügung, um die zukünftige Relevanz der Hirnforschung unter Beweis zu stellen. So fanden sich darin u.a. Beispiele des Zuwachses von Demenz als altersspezifische Hirnerkrankung oder ein Fall von ADHS (Aufmerksamkeitsdefizit und Hyperaktivitätsstörung). Besonders bei letzterer Erkrankung ist nicht unstrittig, inwieweit es sich dabei um eine ‚Erkrankung' im üblichen Sinne handelt oder ob es sich dabei um eine Medizinisierung und Anormalisierung bestimmter kognitiver Ausprägungen handelt. Hier bleibt die Kritik am medizinischen Wissen selbst im Hintergrund, es wird als objektiv und rational präsentiert mit dem Ergebnis, dass die Konsequenzen nicht dem medizinischen Wissen zugerechnet werden, sondern diese sich als wertfrei darstellt.[12]

Bei den Veranstaltungsformen der Bürgerkonferenzen wird die antizipierende und reflektierende Technik als *Selbstbefragung* eingesetzt. Es werden imaginäre Entscheidungssituationen erzeugt, in denen die Teilnehmer sich selbst fragen müssen, wie sie in einer bestimmten Situation handeln würden, z.B. der Diagnose einer schweren genetischen Erkran-

12 Auf der Webseite der AG Bioethik und Wissenschaftskommunikation des Max-Delbrück-Centrums für Molekularbiologie, die sich als Initiator und Veranstalter der Stammzellkonferenz verantwortlich zeichnet, findet sich ein Spiel namens Gen-ethix, das ebenfalls nach der Technik der Antizipation funktioniert. In diesem Spiel werden verschiedene Erkrankungen gezeigt, zu denen sich der ‚Spieler' argumentativ positionieren soll. Auffällig ist dabei, dass die dargestellten Fälle strukturell so aufbereitet sind, dass die Produktion der wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht zur Disposition steht. Unanfechtbar werden die Verfahren der Gentechnik präsentiert, ohne auf die Pluralität innerhalb der Genetik selbst zu sprechen zu kommen. (http://www.bioethik-diskurs.de/genethix_d/genethix.html).

kung oder der Möglichkeit, ein schwer behindertes Kind zur Welt zu bringen. Dabei stehen die medizinischen Beratungsangebote als ‚unauffällige' Hilfen jederzeit bereit. Die Reflexion der Möglichkeiten des eigenen Handelns ersetzt den vom *dunklen Bild* der Eugenik und Selektion getrübten autoritären Impetus durch das Angebot der freiwilligen Inanspruchnahme.[13]

Nähe und Distanz zu den behandelten Themen sind unterschiedlich ausgeprägt. So nennen einige Teilnehmer ein vorgängiges Interesse, hingegen haben andere sich noch nie mit der Thematik befasst. Zwar waren den meisten Befragten die Themen, insbesondere das Feld der Gentechnik und biomedizinischen Verfahren der Reproduktionsmedizin keineswegs völlig fremd, es lässt sich jedoch die folgende Aussage eines Teilnehmers der BK Stammzellforschung auch für die zwei weiteren Wissensgebiete verallgemeinern: „Also Bio, das war mir nicht völlig fremd, [...]. Aber über Stammzellen im Einzelnen, da habe ich mir vorher keine Gedanken gemacht" (Int I).

Die Bedeutung von Bildung im Sinne einer Allgemeinbildung und von Wissenserwerb, der von allen Teilnehmern angesprochen wird, korrespondiert mit den Anforderungen der Wissensgesellschaft, sich permanent Wissen anzueignen, ‚auf dem Laufenden' zu bleiben, sich weiter zu bilden und sich nicht auf dem bisherigen Wissensstand auszuruhen. In den Interviews spiegeln sich die apostrophierten Anforderungen der Wissensgesellschaft als Defizit-Diskurs wieder: „Das ist eine Bildungslücke" (Int XII). Vielfach wird ein großes Interesse an medizinischen oder technischen Themen artikuliert, allerdings mit dem Eingeständnis einer mangelnden inhaltlichen Informiertheit: „Da kam natürlich dazu [...], dass dieses Thema [...], ich mich mit diesem vorher noch nie beschäftigt habe und eigentlich der Meinung war, da wüsste ich vom Allgemeinwissen her zu wenig drüber. Hab das immer ausgeblendet. Man liest ja selektiv. Habe diese Sachen zwar gelesen, aber habe sie eigentlich immer [...], also bin weiter gesprungen" (Int II).

Die von den Laien anvisierte Verbesserung ihrer eigenen Kenntnisse und der damit verbundene Anspruch auf Beseitigung des Wissens-Defizits bzw. des Wissensvorsprungs der Experten folgen dem Verständnis von

13 Die hervorzuhebende Ambivalenz der Schwangerenkontrolle liegt einerseits in ihrer ‚Freiwilligkeit' bei der Wahl ihrer Methoden und andererseits in der Aufdrängung der pränatalen Diagnostik durch gesellschaftliche Werthaltungen und Leitbilder. Die Reproduktionstechnologien dringen als ‚freie Wahl' maskiert in den individuellen Lebensbereich ein und strukturieren ihn mit der Bereitstellung von medizinischen Vorsorgemaßnahmen. Ein behindertes Kind wird somit zum individuellen Problem, da die Verantwortlichkeit der Frau bzw. den Eltern zugeschoben wird.

Demokratisierung durch Auflösung der Wissenshierarchien. Jedoch ist diese Bewegung eine einseitige, denn nur die Laien sehen sich in der Pflicht, sich wissenschaftliches Wissen anzueignen: „Wir sollten ja auch was leisten“ (Int X). Partizipation gibt es nicht umsonst, sondern bringt einen spezifischen Leistungsdruck mit sich. Die entgegengesetzte ‚Lern‘-Richtung wurde nicht verfolgt, jedoch wurde dies auch nicht als expliziter Auftrag der Konferenzen formuliert.

Hinsichtlich des Anspruchs auf *Awareness*-Erhöhung und Meinungsbildung zeigt der ausgelöste Prozess der Selbstbildung eine adäquate Einlösung, doch muss damit der andere Anspruch der Bürgerkonferenz auf die Ergänzung der Expertenmeinung durch die Position der Laien neu beurteilt werden. In den Worten einer Teilnehmerin spiegelt sich diese Schwierigkeit wie folgt wieder: „Wir konnten uns auch noch jede Menge Material mitnehmen von dort, ich hab auch irgendwo noch eins, zwei Bücher [...]. Und einige waren sehr aufschlussreich, aber es ist immer ein bisschen doch so, dass man nachher, wenn man irgendwo eine Meinung liest, die einen doch sehr überzeugt, dass man sie für sich auch übernimmt. […] Ob das dann immer so ganz richtig ist, ist die Frage“ (Int X).

Im Allgemeinen wird die Eigeninitiative zur individuellen Weiterbildung begrüßt und entspricht ebenfalls der Programmatik der Wissensgesellschaft. Es stellt sich hinsichtlich der Zielsetzung des partizipativen Verfahrens die Frage nach der Rolle des Laien neu. Wenn es um Wissensvermittlung geht, um die Präsentation naturwissenschaftlichen Wissens oder die Entwicklung ethisch-moralischer Positionen und Kontroversen, erfüllt das eigenständige Lernen den Zweck der Konferenz. Geht es aber darum, das Meinungsbild der außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit mit heranzuziehen, bleibt das Verfahren aufgrund der ‚Struktur der Belehrung‘ unbefriedigend. Denn durch die Aneignung des zur Verfügung gestellten wissenschaftlichen Wissens verlagert sich das Fundament der Argumentationen hin zu ‚wissenschaftlichen Theorien und Aussagen‘ und rückt das alltägliche Wissen zunehmend in den Hintergrund.

Damit zeichnet sich jedoch ein allgemeines Problem partizipativer Verfahren ab, die in der Wissensweitergabe den ersten Schritt zur *Expertisierung* der außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit vollzieht. Obwohl auch von den Veranstaltern keineswegs der Anspruch auf eine unbeeinflusste Meinungsäußerung aufgestellt wird, muss die Idee, dass Bürgerkonferenzen (den wissenschaftlichen Experten) neue Argumente liefern könnten, unter dieser Konzeption eher skeptisch stimmen.

In diesem Sinne ist auch die Antwort auf die prinzipielle Frage nach der Bereitschaft, nochmals an einer solchen Bürgerkonferenz teilzunehmen, zu beurteilen. Die meisten Beteiligten äußerten sich zwar zustimmend, jedoch zeigt die folgende Vorwegnahme nicht nur die Frustration

und den Zweifel, sondern auch die Besonderheit des *Nicht-Wissens* über den Ablauf des Verfahrens:

Weil ich jetzt natürlich die Erfahrung hätte und würden dort Leute sitzen, die die Erfahrungen nicht haben, würde das Konflikte geben können. Bzw. ich wäre bereits voreingenommen. Ich glaube, dass das so funktionieren würde, wie es diesmal funktioniert hat. Also auch die Neugier, die ich hatte, dieses Unvoreingenommene, das wäre jetzt nicht mehr so da, wie bei einer anderen Fragestellung. Ich würde jetzt versuchen, die Erfahrungen da einzubringen. Da würde ich mich vielleicht auch gar nicht durchsetzen können, bei jemanden, der das Verständnis nicht hat oder das nicht kennt. Man würde dann dort sitzen und vielleicht denken, das funktioniert so nicht, und am Ende würde das wirklich nicht funktionieren. Ich weiß nicht, ob das Sinn hätte (Int II).

9.1.2 Das Laienwissen als defizitäres Wissen

[D]as Thema Gendiagnostik war immer ein Thema, das hab ich vor mir hergeschoben, wollte mich damit sachkundig machen, hatte höchstens ein solides Viertelwissen, so was, und wollte mich da immer schon mal sachkundig machen. Also ich hab mit mir gesprochen, dass du denn sachkundig wirst und das scheint ja sehr in die Tiefe zu gehen und denn hast dann den Überblick, den du dir vielleicht sonst mühsam anlesen musst (Int XIII).

Alle Interviewpartner sehen in ihrem (Nicht-)Wissen um Gendiagnostik, Stammzellforschung und Hirnforschung ein *Defizit*, das es zu beheben gilt, teils aus Neugierde und teils, um den Voraussetzungen zu entsprechen, die als nötig erachtet werden, um an Entscheidungen und Mitsprache teilzuhaben: „Einmal, weil mich das Thema sehr interessiert und denn wollte ich auch, also wenn man die Gelegenheit bekommt, irgendwo mitzusprechen, dass man das auch wahrnimmt und nicht einfach ablehnt und fallen lässt“ (Int VII).

Wissen wird dementsprechend als Zugangsvoraussetzung thematisiert, um nicht nur als akzeptabler Partner an den wissenschaftlichen Diskursen, sondern auch als ‚mündiger‘ und ‚vernünftiger Bürger‘ (Int XII) an den politischen Aushandlungsprozessen teilzunehmen. Doch ‚Wissen‘ wird von den Interviewten strikt von ‚Meinung‘ unterschieden, die in ihrer spezifischen Qualität nicht nur das ‚Wissen‘, gedacht als rational und begründbar, nicht erreichen kann, sondern mit der auch keine ernsthafte Auseinandersetzung geführt werden kann: „Häufig wird ja so diskutiert, dass man seine Meinung platziert und ja, das war es dann. Dass es also gar nicht in das Argumentative reingeht. Und gar nicht in das Anhören oder vielleicht das Eingestehen, dass einem hier und da die Tatsacheninformationen fehlen“ (Int I).

Die Mentalität des ‚lebenslangen Lernens', die als Grundtenor der Debatten um die Wissensgesellschaft in alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens eindringt, fördert in ihrem Anspruch und ihrer Interpellation den selbstreflexiven Bezug des Individuums zu seinem eigenen Wissens- oder Bildungsstand. Eine ständige Überprüfung des individuellen Niveaus wird gefordert mit dem Ergebnis einer ebenfalls andauernden innnerpsychischen Überforderung. Denn folgt man den Prämissen der Wissensgesellschaft bezüglich der ständigen Neuschöpfung von Wissen und der prinzipiellen Unendlichkeit von Wissen, so begründet diese Überforderung nicht nur die Einsicht der Unmöglichkeit, dem unerreichbaren Ziel eines angemessenen Bildungsstandes gerecht zu werden, sondern auch die Frage der Wichtigkeit und Relationen. Nicht das Individuum selbst entscheidet über die Bedeutung des anzueignenden Wissens für die alltägliche ‚Realitätsbewältigung', sondern die Vorgaben und Instruktionen stammen von institutionalisierten Wissensproduzenten und *-verwertern* wie der Medizin u.ä. Die aus diesen Aspekten resultierende Überforderung, einerseits in Bezug auf die Sinnhaftigkeit (sich ständig mit den Angeboten des wissenschaftlichen Wissens auseinandersetzen zu müssen) von spezifischem Wissen und andererseits in Bezug auf die Begrenztheit der individuellen Aneignung (der der Reduktion von Komplexität als Weltbewältigungsstrategie entgegensteht) konstituiert ein „schlechtes Gewissen" (Int II), über zu wenig „Allgemeinwissen" (Int II) zu verfügen. Diese Angst vor der eigenen Uninformiertheit, vor zu wenig Bildung korrespondiert mit dem Zug der Moderne, also nicht nur mit dem aktuellen Diskurs um die Wissensgesellschaft, Bildung als Voraussetzung zur emanzipatorischen und autonomen Lebensführung zu etablieren. Wer nur über sein individuelles Erfahrungswissen verfügt, ist demnach nicht in der Lage, selbstbestimmt zu agieren und über sein Leben zu entscheiden. Ein Defizit an Wissen wird gleichgesetzt mit *Unmündigkeit*.

Die Verfahren der Bürgerkonferenz müssen mit dem Problem hantieren, dass das dort verhandelte Wissen relativ voraussetzungsvoll ist und wenig oder gar keinen Anschluss an die aktuelle Lebenswelt der Teilnehmer bietet: „Ich konnte mir damals halt überhaupt nichts drunter vorstellen. Präimplantationsdiagnostik, Pränataldiagnostik kannte ich bis zu der Zeit halt auch noch nicht und es war jetzt auch nicht so, dass ich dafür irgendein großes Interesse zeigte" (Int VI). Aufgrund dieser Problematik muss das Verfahren so eingerichtet sein, dass die psychischen Disharmonien aufgefangen werden. Eine Teilnehmerin äußert sich wie folgt zu diesem Sachverhalt: „Hier war es eher so, dass es keine Schande war zu sagen, davon habe ich keine Ahnung" (Int I). Der gegenseitige Respekt gegenüber anders lautenden Positionen bestärkt den Eindruck eines demokratieorientierten Verfahrens: „Jeder hat den anderen respektiert und hat

gesagt: Ja, der sieht es aus seiner Sicht so und deshalb sagt er aber nicht, das, was der andere sagt, ist großer Mist“ (Int III).

Im Folgenden geht es um die Frage, wie das Verhältnis von Wissenschaft und Technik von den Teilnehmenden selbst reflektiert wird. Wie setzt sich das Versprechen des Diskurses um die Wissensgesellschaft um, durch die Verbreitung von Wissen auch die Handlungsmöglichkeiten von gesellschaftlichen Gruppen und einzelnen Individuen zu erhöhen? Wird der Anspruch der Bürgerkonferenzen auf eine ‚epistemisch-moralische Partnerschaft‘ zwischen Experten und Laien eingelöst und erfährt das implizite Wissen und Alltagserfahrungen letzterer eine Gewichtung? Denn, und so begründen sich diese Fragestellungen, von der Seite der Teilnehmer wird dieser *Prozess der Anerkennung* bereitwillig angenommen bzw. ist der ausschlaggebende Faktor für die Teilnahme selbst.

9.1.3 Nichtwissen und Angst

Die Teilnahme an den Bürgerkonferenzen war für die meisten Interviewten verbunden mit einer Konfrontation mit Wissensbeständen, die mehrheitlich den Teilnehmenden unbekannt waren. Die wenigsten hatten sich im Vorfeld mit den biologischen oder rechtlichen Grundlagen und Problemen von Gendiagnostik, Stammzell- und Hirnforschung beschäftigt, und wenn, dann eher mit den negativen gesellschaftlichen Konsequenzen der flächendeckenden Einführung solcher Techniken. In Erinnerung waren lang anhaltende ethische Streitfälle wie um die Abtreibung, jedoch beispielsweise „über Stammzellen im Einzelnen“ (Int I) hatte sich ‚kaum jemand Gedanken gemacht‘. Vor einem anderen Hintergrund berühren die verhandelten Themen jedoch einen Diskurs, der für die Biomedizin selbst zum „ethisch-moralischen Problem“ werden kann: „Natürlich hat man das auch mitbekommen, was so in der öffentlichen Diskussion war, wie Euthanasie oder so was, das waren dann vielleicht mal Sachen, die einem dann über den Weg gelaufen sind, aber nicht, dass man sich dann bewusst damit auseinander gesetzt hat“ (Int VI).

Die hier vollzogene Kopplung der Verfahren der modernen Biomedizin zu den eugenischen Implikationen, wie sie in der Aussage des Teilnehmers durchscheint, steht den Legitimierungsbemühungen des biomedizinischen Diskurses entgegen. Gerade für die Funktion der Legitimation ist Wissensvermittlung unabdingbar, von der man annimmt, dass sie diese Ängste und Befürchtungen, wie sie häufig von der außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit geäußert werden, abbauen und entkräften.

Festzuhalten ist, dass die Mehrzahl der Teilnehmenden mit der Auseinandersetzung der Themenstellungen ein ‚Neuland‘ betritt. Das Erfahrungswissen der Teilnehmer wurde zu Beginn als defizitär oder subjektiv geprägt beschrieben, was eine objektive Beurteilung des biomedizinischen

Wissens verhindere: „[V]ieles ist halt von Ängsten oder generell, diese Debatte [um Gendiagnostik, TJ] ist sehr von Ängsten halt geprägt und geschürt“ (Int VI). Diese Haltung zu den biomedizinischen Wissenschaften, die der Teilnehmer der Gendiagnostikkonferenz hier beschreibt, wird von einigen Befragten als ‚Problem‘ thematisiert, dem es mit einem ‚Mehr an Wissen‘ zu begegnen gilt: „Leute [...] haben halt zu wenig Wissen über dieses Thema und da kann man halt mit irgendwelcher Polemik und Propaganda, kann man dann ganz schnell irgendwelche Meinungen dann machen“ (ebd.).

Die hier angesprochene Irrationalität aufgrund des Unwissens bei einigen Teilnehmern zeigt, „dass sie von den Ängsten dann halt eher geleitet sind“ (ebd.) als von der Rationalität des wissenschaftlichen Wissens. Jedoch nicht nur die Beschreibung der anderen Mitglieder ist von diesem Defizitmodell des Wissens geprägt, sondern, wie schon erwähnt, auch die eigene Selbstwahrnehmung. Auf die Frage nach der Motivation zur Teilnahme an der Konferenz wurden u.a. neben dem Willen zur Mitwirkung auch eine Erweiterung des individuellen Erfahrungsschatzes sowie die Erweiterung des naturwissenschaftlichen Wissens genannt, aber auch bessere Kenntnisse der funktionalen Zusammenhänge der einzelnen Bereiche, um das eigene moralische Urteil fundierter argumentativ vertreten zu können. Ein Teilnehmer äußerte, er wolle sich nicht mehr als „Bauchredner“ (Int XII) fühlen, also bei normativen Fragen nur auf sein „Gefühl“ hören, sondern die eigene moralische Bewertung auf die Füße des *besseren Arguments* zu stellen.

Das wissenschaftliche Wissen selbst wurde von den Teilnehmern in keiner Weise angezweifelt. Zum Problem wurde nicht die Frage nach der Konstruiertheit von genetischen Determinationen oder der Biologisierung von Aspekten menschlicher Sozialität durch die Hirnforschung, sondern einzig die Konsequenzen aus dem zunehmenden Einfluss biomedizinischen Wissens. Gerade bei den männlichen Teilnehmern findet sich mehrfach die ungebrochene und unhinterfragte Akzeptanz der Versprechungen der medizinischen Forschungen (u.a. Int VI, XII, XIII), was hingegen in den Gruppenprozessen nicht die einhellige Meinung darstellte:

> Ja, was mich eigentlich verwundert hat, dass sehr viele Leute eigentlich gar nicht unbedingt es irgendwie toll fanden, oder es als erstrebenswert betrachten, Krankheiten auszurotten. Dass sie es gar nicht als erstrebenswert betrachteten, Krankheiten auszurotten, irgendwelche Geburtsfehler wie meinetwegen auch das Down-Syndrom so zu [...] ja ganz einfach halt mit Hilfe dieser Verfahren [...] auszurotten. [...] Ja, das hat mich irgendwie schon ein bisschen verwundert, weil damals fand ich das schon irgendwie eine ganz gute Idee, so nach dem Motto: ‚Ja, wir können doch damit dann wirkliche Krankheiten beenden‘. Also ganz einfach halt entfernen und warum nicht?“ (Int VI).

Der Vision einer krankheitsfreien Gesellschaft, die über die biomedizinischen Wissenschaften Eingang in den Werthorizont des Teilnehmers gefunden hat und die Bewertung strukturiert, wurde mit den Argumenten der Menschenwürde oder einer rechtlichen Letztbegründung des ‚Rechts auf Leben' begegnet, also mit einem nicht-naturwissenschaftlichen Maßstab. Darin spiegelt sich die Besonderheit bei partizipativen Verfahren über biomedizinisches Wissen, die das biomedizinische Wissen selbst unangetastet lässt. Der anvisierte Zustand eines Bürgerexperten schlägt in dem Sinne fehl, dass nur außerwissenschaftliche Positionen diskutiert werden können und die Rationalität und Überzeugungskraft, die dem wissenschaftlichen Wissen inhärent ist, nicht befragt. Damit fokussiert sich die Diskussion auf die Risiken der Biomedizin, wobei als ‚risikoreich' nicht die Wissenschaften selbst verstanden werden, sondern die unregulierte und ungebremste Anwendung der Verfahren: „Da muss man jetzt natürlich auch jetzt aufpassen, wird da den Leuten nicht zu viel versprochen und dann kommt da bloß was für Geschäftemacher raus, das ist denn da, bei dem so. Und auch später, auch mit der Gesamtforschung ist es ja so: [...] Die Wissenschaftler stellen ihre Hypothesen auf, was kann gemacht werden und dann springt halt da ein Konzern auf und sagt: ‚Mensch, da steigen wir ein oder das lassen wir uns patentieren und dann machen wir Kohle ohne Ende'. Und da besteht dann schon, denk ich mal, ein Gefahrenpotential" (Int IV).

Die Konstatierung der Gefahr der Ökonomisierung der Wissenschaften ist einer der zentralen Aspekte, der in den Bürgerkonferenzen thematisiert wird und der sich auch in den abgegebene Stellungnahmen wiederfindet.[14] Exemplarisch soll noch ein weiterer Interviewausschnitt zitiert werden, der darauf verweist, dass der Anspruch der partizipativen Verfahren auf Vertrauensbildung mit einer weiten Öffnung des Diskurses um die Biomedizin einher hergeht. Besondere Unsicherheit und Befürchtungen werden von den Teilnehmern in Bezug auf die Kontrolle von individuellen ‚Körper'-Daten artikuliert, die sie in Zukunft entweder privatwirtschaftlichen oder staatlichen Zugriffen ausgesetzt sehen. Anscheinend regiert nicht die Strategie des ‚verbotenen Wortes' die Diskussionen, die Foucault zur Strukturierung und Stabilisierung von Diskursen benannt hatte, sondern alles muss und darf zur Sprache kommen und verhandelt werden, es existieren keine Tabubereiche, die die Machtverhältnisse undurchlässig gemacht und dem Verfahren den Schein der ideologischen Steuerung gegeben hätten.

14 Dieser Aspekt ist nicht eindeutig bestimmbar, denn entgegen der Ablehnung der Ökonomisierung der Wissenschaften forderte ein Teil größere ‚Freiheiten' und weniger juridische Beschränkungen für die wissenschaftliche Forschung, beispielsweise an Stammzellen, um das Abwandern von Biotech-Unternehmen zu verhindern.

Diese Konstellation ist für die Ausübung der Technik des Geständnisses unabdingbar, die pastorale Macht tabuisiert keine Inhalte, sondern die Kommunizierung von Ängsten oder Befürchtungen ist die vorbereitende Maßnahme zur Produktion von Vertrauen:

Also im Gedächtnis ist mir bei Gentests geblieben, der Hauch, der Hauch von staatlicher Kontrolle oder von großen Konzernen, […], also staatlicher Kontrolle, wie sie Menschen selektieren können, wenn also, was weiß ich, der Staat, […], ganz bestimmte Gentest durchführen darf und der Hauch von großem Konzernen, die Selektion, wenn vorher, vor der Einstellung ein Gentest gemacht wird, bei Menschen, die, ich sag mal, ein höheres Risiko für ganz bestimmte Dinge haben, ausgeschlossen werden könnten, rein theoretisch und ohne das sie das wissen, und […], oder nicht eingestellt werden oder Versicherungsgesellschaften mit ganz bestimmten Menschen keine Versicherungen mehr abschließen, weil aufgrund des Gentest ein, äh ich sag mal, erhöhtes Risiko bei manchen Gruppen besteht (Int VII).

Foucault hat mit der Konzeption der ‚Problematisierung' einen Modus des Politischen herausgestellt, der in der Ausarbeitung und Diskussion „einer Gegebenheit zu einer Frage und diese Umwandlung einer Gesamtheit an Hemmnissen und Schwierigkeiten in Probleme" (Foucault [342] 2005: 733) gleichzeitig Lösungen und Bewältigungsstrategien anbietet. Die hier zur Sprache gebrachten Befürchtungen konstituieren die ‚Wirklichkeit' risikoreicher Wissenschaften. Das Spannungsverhältnis, das somit zum Gewohnten und Selbstverständlichen aufgebaut wird, fordert dazu heraus, nach Lösungen für das Problem zu suchen. Foucault verweist insofern auf die imperative Form von Problematisierungen, „in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muss [...]" (GL: 19). Problematisierungen sind somit ein Ausgangspunkt für Veränderungen – und ihr regulierender Durchgangspunkt: Denn es ist kein freies Spiel von Veränderungen, das angestoßen wird. Vielmehr werden bereits durch die Art der Problemstellung die Spielräume für die Lösungen und damit für Veränderungen abgesteckt, die nämlich die Bedingungen setzt, „unter denen mögliche Antworten gegeben werden können; sie definiert die Elemente, die das konstituieren werden, worauf die verschiedenen Lösungen sich zu antworten bemühen" (Foucault [342] 2005: 733).

Die Besonderheit des biomedizinischen Wissens ist gerade, dass die in den Bürgerkonferenzen vollzogenen ‚Problematisierungen' Möglichkeiten und Potenziale vorwegnehmen und antizipieren, also den *utopischen Gehalt* der Biomedizin selbst zum Thema machen. Trotz der relativen alltagsweltlichen Ferne zu den genannten Verfahren ist der *utopische Gehalt*, der den biomedizinischen Techniken implizit ist, überwiegend vertraut: „Man hat zwar mal das eine oder das andere gelesen und sicherlich auch

da mal diese, übertriebenermaßen, Heilsversprechungen […], da was von gehört" (Int IV).

Gegenüber den oben genannten ‚Heilsversprechungen' wird ein gespaltenes Verhältnis von Seiten der Teilnehmer artikuliert. Einerseits wird ein Zweifel an der Objektivität der Wissenschaft formuliert, – „aber man muss ja eh immer skeptisch sein" (Int IV) –, andererseits das visionäre Element bestätigt. Das kostenpflichtige Einfrieren elterlichen Nabelschnurblutes zur zukünftigen therapeutischen Nutzung bei Krankheiten der Kinder legitimiert sich mit einer zukünftigen ‚Gewinnorientierung', also über die Annahme, dass der wissenschaftlich-technische Fortschritt „in vielleicht 20 Jahren und wenn vielleicht mal ein Notfall eintritt" (Int IV) entsprechende kurative Therapien entwickelt haben wird.

9.1.4 Pastorale Versprechen

Die oben beschriebene Kopplung des Alltagswissens oder auch lokalen Wissens der außerwissenschaftlichen Akteure mit dem wissenschaftlichen Wissen der Biomedizin impliziert eine Grenzüberschreitung, die Schließung des *epistemologischen Bruchs*, der eigentlich für die Autoritätssicherung des wissenschaftlichen Wissens grundlegend ist. Andererseits besteht das Bedürfnis, „angesichts wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Dissense über die kognitiven und normativen Grundlagen der Entscheidungsfindung, durch Einbeziehung des Wissens, der Werte und Interessen aller Beteiligten eine verbesserte Entscheidungsgrundlage zu schaffen" (Drucksache 15/5652: 7).

Die Antwort auf diese Situation ist die Aufladung wissenschaftlichen Wissens mit der „normativen Kraft des Fiktiven" (Mieth 2001: 18), i.d.S. mit Versprechungen und Heilserwartungen, die der Professor für theologische Ethik, Dietmar Mieth, als Träume einer aufgeklärten, nachmetaphyischen Gesellschaft" bezeichnet: „eine Welt ohne Leid, ohne Hunger, ohne unerträgliche Bürden" (ebd.: 20). Vor allem die biomedizinischen Wissenschaften präsentieren sich selbst als „harmonische Synthese aus Theologie und Technokratie, die religiöse Heilsversprechen und politische Utopien auf eine solide rationale Grundlage stellt und zugleich dem wissenschaftlichen Fortschritt einen sakralen Charakter verleiht" (Lemke 2000a: 227).

Dieser ‚Wille zum Wissen' (Michel Foucault) als motivationaler Faktor gründet sich einerseits auf der Produktion eines ‚schlechten Gewissens', einem ‚Zwang zur Bildung', des ‚Mit-Reden-Könnens' und andererseits auf dem visionären Zug der Wissenschaft. Das verhandelte Wissen um Hirnforschung, Stammzellforschung oder genetische Diagnostik ist überwiegend ein prognostisches Wissen, das eine bestimmte Zukunft entwirft bzw. auf einen Zustand verweist, der eintreten *wird* und der von den Teilnehmern innerhalb der Konferenz vorausschauen antizipiert und disku-

tiert wird: „Man verbessert ja die Verfahren, man gewinnt immer mehr Erkenntnisse, verbessert die Verfahren und eines Tages gibt es keine Fehlgeburt“ (Int XII).

So wird hinsichtlich der medizinischen Verfahren teilweise von einer Unabänderlichkeit ausgegangen, die eine ‚Geschichte des Fortschritts‘ umreißt: „Wenn Sie mal 60 sind, denn können Sie hoffen, dass man auch ganze Organe auf dem Wege der Stammzellforschung wieder vielleicht verbessern kann“ (Int XII).

In diesem Entwurf wird das wissenschaftliche Wissen als stark gesellschaftsverändernd mit einer hohen Interventionstiefe angesehen, was das alltägliche Leben der Individuen betrifft. Dieser Modus der Beschreibung eines wissenschaftlichen Wissens lässt selbiges zu dem Innovationsfaktor der gesellschaftlichen Entwicklung ersten Ranges werden. Jegliche Veränderungen scheinen durch wissenschafts- und technikinduzierte Neuerungen zu entstehen, die prinzipiell zwar von Menschen gemacht sind, die jedoch einer spezifischen Selbstlogik, nämlich der ‚Natürlichkeit‘ folgen, die der Mensch entweder bejahen oder verneinen kann. So ergibt sich aus dieser Logik der Eigenständigkeit technischer Entwicklungen eine Deutung von Wissenschaft und Technik, die eine Unausweichlichkeit und Unabhängigkeit vom menschlichen Handeln produziert: „Also sozusagen ein Querschnittgelähmter wird nicht immer querschnittgelähmt bleiben, in Zukunft. In den nächsten 20 Jahren wird er vielleicht die Möglichkeit haben, dass er, dass diese Unfallverletzung, diese Nervenverbindungen wieder hergestellt werden, die ihn befähigen, seine Beine und alles eben wieder zu bewegen“ (Int XII).

Angesichts dieser Verinnerlichungen der Versprechungen der Wissenschaften muss die These von der Schwächung der „normativ-kognitiven Autorität der Wissenschaft“ (Nowotny et al. 2004a: 232) genauer differenziert werden. Hier scheint wiederum das Moment der Wissensgesellschaft auf, das eine Pluralisierung von Wissensformen vorsieht, mit der aber aufgrund gleichzeitig konkurrierender Wissensbestände die normsetzende und autoritative Kraft der Wissenschaft geschmälert wird. Zudem operiert die dem wissenschaftlichen Wissen vorausgehende Forschung mit systemeigenen Komponenten des Möglichkeitsdenkens und des Zukunftsentwurfs, ob nun aus einem Ethos des Heils heraus oder aus Interesse für Wirkungsweisen und Zusammenhänge. Wissenschaft muss demnach einen *utopischen Zug* in dem Sinne aufweisen, dass sie selbst in Distanz zu sich tritt, sei es in Form des Zweifels oder in Form des ‚zukünftigen Entwurfs‘, des *Forschens*.[15]

15 Vgl. Willke 2002: 7.

Das Ethos des Heilens der medizinischen Profession ist sicherlich eines der stärksten argumentativen Muster, das eine historische Kontinuität aufweist und das die Medizin, in der Gegenwart insbesondere die Biomedizin, als Nachfolgerin des christlichen Pastorats einsetzt. So verspricht die Sorge um den Geist und Körper nicht nur die ‚Heilung' selbst, sondern darüber hinaus die fürsorgerische Begleitung des Menschen. Und zwar von den ersten pränatalen Untersuchungen über den lebensbegleitenen Impfpass bis hin zur kostenlosen Krebsvorsorgeuntersuchung ist der medizinische Apparat gleichzeitig Instanz der Fürsorge und der Überwachung. Dabei steht am Anfang der ärztlichen Heilkunst die Einheit von Körper und Seele. Ein kranker Körper war der Heilung bedürftig, da die Krankheit als Teil eines „göttlichen Heilsplan" gedacht wurde. Die Sorge um das Seelenheil des einzelnen Individuums, so wie es von Foucault in seiner Konzeption der Pastoralmacht gefasst wird, schließt auch die Sorge um das körperliche Wohlergehen ein: „‚Heilsein' ist in der christlichen Bibel ein Zustand seelischen und körperlichen Einklangs mit Gott" (Gottweis et al. 2004: 22). Zwar hat sich im Lauf der Säkularisierung, u.a. durch die Differenzierung in Psyche und Soma, auch die Autorität des Heilens zugunsten der neuzeitlichen Medizin verschoben. Was anscheinend eine besondere Beständigkeit aufweist, ist jener Vorgang, den Bronislaw Malinowski für die Praxis der Magie in traditionellen Gesellschaften beschrieben hat, nämlich die Ritualisierung von Hoffnung und Optimismus: „Die Funktion der Magie ist, den Optimismus des Menschen zu ritualisieren, seinen Glauben an den Sieg der Hoffnung über die Angst zu stärken. Die Magie drückt aus, dass Vertrauen für den Menschen einen größeren Wert hat als Zweifel, Standhaftigkeit größeren Wert als Unbeständigkeit und Optimismus größeren Wert als Pessimismus" (Malinowski, zit. n. Gottweis et al. 2004: 29).

Wissenschaften, insbesondere die medizinischen, sind ‚Visionswissenschaften' mit der Funktion, Hoffnung zu institutionalisieren. Die einzige Handlungsoption für den Menschen gegenüber diesen Hoffnungsszenarien scheint in der Zustimmung oder Ablehnung zu liegen. Dementsprechend wird die Annahme eines „unmittelbare[n] Einfluss[es] für die gesamte Gesellschaft" (Int III) reproduziert, die die Rolle von wissenschaftlich-technischen Entwicklungen apostrophiert, hingegen die *Konstruiertheit* von Wissenschaft und Technik kaum thematisiert: „Und deshalb habe ich gesagt, das ist eigentlich eine Sache und da muss man dabei sein, um auch aus erster Hand zu erfahren, was ist möglich, was kann man überhaupt steuern [...]. Kann man hier überhaupt etwas steuern?" (Int IV).

Dass das ‚Nicht-Wissen' die unabdingbare Voraussetzung für das utopische Potential des wissenschaftlichen Wissens darstellt, ist nicht weiter verwunderlich. Damit ist die Antizipation der Entwicklungen von Wissenschaft und Technik zwischen den Polen von „Gefahr" und „Hoffnung" (Int

IV) verbunden, die zwar die Konsequenzen von Wissenschaft und Technik thematisiert, jedoch im Kern die Verfahren der Wissensproduktion und die Konstruiertheit des Wissens nicht weiter problematisiert. Gentechnik, Hirnforschung oder die medizin-diagnostischen Verfahren erscheinen als quasi ‚natürliche' Gegebenheiten, die sich aus den Imaginationen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts unausweichlich ergeben und die nur hinsichtlich der Folgen diskutierbar wären. Die Arbeitsgruppe „Bioethik und Wissenschaftskommunikation" vom MDC, die für die Bürgerkonferenz zur Stammzellforschung verantwortlich zeichnete, gab im selben Zeitraum eine sogenannte Delphi-Studie in Auftrag, die die „Zukunft der Stammzellforschung in Deutschland" (Wiedemann et al. 2004) explorieren sollte. Die Befragung von 85 Experten erbrachte eine eindeutige Tendenz, die bestimmte Heilserwartungen akzentuierte und den Wissenschaften eine implizite Führungsrolle zuschrieb. So soll bis spätestens 2023 Morbus Alzheimer durch den Einsatz von humanen Stammzellen verzögert bzw. verhindert werden können. Bis 2013 sollen Stammzellen zur Regeneration der Nervenfasern bei Querschnittsverletzung eingesetzt werden. Die Liste der durch Stammzellen therapierbaren bzw. vermeidbaren Krankheiten umfasst darüber hinaus Morbus Parkinson, Multiple Sklerose oder auch Diabetes mellitus. Der in Anspielung auf seherische Fähigkeiten verwendete Begriff ‚Delphi', aus der griechischen Mythologie kommend, unterstreicht die Annahme der Unausweichlichkeit wissenschaftlichen Wissens. Diese damit verbundene Zukunftgerichtetheit und Erwartungshaltung, die sich bei den Teilnehmern der Bürgerkonferenzen wiederfinden lässt, ist ein Produkt der Wissenschaften selbst und gibt in der Unterstreichung seiner Zwangsläufigkeit die Richtung der Auseinandersetzung um die gesellschaftlichen Konsequenzen selbst schon vor. In der Betonung einer unausweichlichen Therapeutisierbarkeit und der Umsetzung der Heilungschancen durch die wissenschaftlichen Experten ist die überzeugende, ethische Richtung schon vorgegeben, die Wissenschaft als fortschreitende Wissensentwicklung *totalisiert*. Dabei spielt die Angemessenheit der wissenschaftlichen Visionen nur eine marginale Rolle. Und so verweist Mieth darauf, das der „anscheinend glaubensindifferente moderne Mensch vielleicht doch derjenige ist, der am meisten glaubt, weil er dazu keine Alternativen hat" (Mieth 2001: 21) Nach dem Ende der geschichtsphilosophischen und christlich-religiösen Meta-Narrative ist der Platz keineswegs leer, denn es sind die Heilsversprechen der Wissenschaften, die im Diesseits liegende Erlösungen versprechen und nicht auf einen äußerlichen Messianismus gründen, sondern einzig und allein auf die Rationalität und Vernunftbegabtheit des menschlichen Verstandes.

9.1.5 Die Rationalisierung des Erfahrungswissens

„Und sowieso hatte ich von außen, also ich hab als Evaluatorin, also praktisch teilnehmende Beobachtung gemacht, war ich halt wirklich begeistert, dass man teilweise, wenn man jetzt nicht in dem Prozess drinnen war, kaum erkennen konnte, wer jetzt die Bürger waren und wer die Experten" (Int III).

Mit der angestrebten Gleichrangigkeit wissenschaftlicher Experten und Laien thematisiert der Diskurs um die Wissensgesellschaft eine tendenzielle Aufbrechung einer hierarchischen Wissensordnung und die Verabschiedung der Vormachtstellung des wissenschaftlichen Wissens. Bislang wurde zwar eine *scientific literacy*, d.h. eine Informierung der Laien über wissenschaftliches Wissen für nötig erachtet, doch bezog sich diese eben nur auf die Überzeugung, „dass Laien aufzuklären" (Tannert, Wiedemann 2004: 10) seien. Die Bürgerkonferenzen sind im Gegenteil nicht auf Informierung und Aufklärung ausgerichtet, ebenfalls nicht auf die Stärkung der Laienpositionen, sondern sie konstruieren einen neuen Akteur, nämlich den *Citoyen*. Dieser ist in den Augen der Arbeitsgruppe „Bioethik und Wissenschaftskommunikation" von einer besonderen Urteilskraft und Willen zur Selbstständigkeit gekennzeichnet, was Befreiung von einer Herrschaft des Expertentums verspricht: „Der Citoyen [...] ist kein Laie und schon gar kein Untertan des Experten, sondern: er ist stimmberechtigt. Als Bürger bzw. *Staats*bürger nimmt er in der Tradition und im Geist der Aufklärung aktiv und eigenverantwortlich am öffentlichen Leben teil, auch in Bezug auf die Wissenschaft" (ebd.: 10).

Dieses Leitmotiv durchzieht alle Bürgerbeteiligungsverfahren, die mit dem Anspruch agieren, weder allein auf Wissensvermittlung abzuzielen noch einen Dialog zwischen Laien und Experten zu institutionalisieren, sondern eine nichtwissenschaftliche Öffentlichkeit ansprechen zu wollen, die mit entscheiden soll. Damit verbunden ist zunächst die Beseitigung tradierter Wissenshierarchien durch die Aufwertung der Teilnehmer als „moralische Autoritäten" (Kettner 2003). Moralische Autorität meint hier den Anspruch auf eine „bestimmte Zuständigkeit für die moralische Urteilsbildung" (ebd.: 100). Vorausgesetzt wird dabei eine Pluralisierung von Werten und Moralauffassungen, die aufgrund ihrer Diversität eine moralische ‚Unsicherheit' nach sich zieht. Wissenschaftliche Expertise, die auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Ethik und Moral umfasst, kann selbst nicht als alleinige Entscheidungsinstanz fungieren. Unter dieser Verdoppelung der Unsicherheit stehen die Verfahren unter dem Anspruch, *Vertrauen* zu initiieren. Dieser Initiationsmodus der Vertrauensbildung soll nicht die Autorität wissenschaftlichen Wissens sichern, sondern das Vertrauen in die politischen Handlungsabläufe: „In einer parlamentarischen Demokratie kann durch solche Formen der fundierten Meinungsbil-

dung [wie die der Bürgerkonferenzen, TJ] auch die politische Entscheidungsfindung gestützt werden. Sie stellt zudem damit eine neue, wichtige Form des bürgerschaftlichen Engagements dar“ (MDC-Stammzell 2003: 3).

Die Zielsetzungen der partizipativen Verfahren beinhalteten trotz ihrer inhaltlichen Diversität erstens die aktive Beteiligung an einer öffentlichen Diskussion bzw. eine öffentliche Diskussion sollte dadurch erst angestoßen werden. Zweitens sollten die „ethischen und sozialen Argumente“ (MDC-Stammzell 2003: 2) von Experten um die Sicht der Laien ergänzt werden: „[W]ir wollten halt versuchen, diese Hierarchie zwischen den Experten auf der einen Seite und den Bürgern auf der anderen Seite ein Stück weit aufzubrechen“ (Int III). Dabei steht in der Konzeption der Bürgerkonferenz zur Stammzellforschung die Frage im Vordergrund, wie „der informierte und interessierte Bürger über diese Forschung denkt“ (MDC-Stammzell 2003: 3). Hervorgehoben wird des Weiteren, nicht auf das Expertenwissen rekurrieren zu wollen, sondern die individuellen „kulturellen, emotionalen und gesellschaftlichen Vorstellungen und Erfahrungen“ (ebd.) zu berücksichtigen, die die Bürger in den Verfahren nicht nur zum Ausdruck bringen sollen, sondern die als Grundlage für politisches Handeln genutzt werden sollen. Das Verfahren steht also einerseits unter der Zielsetzung der Meinungs- und Bewusstseinsbildung für die Relevanz und Konsequenzen wissenschaftlichen Wissens, andererseits soll eine Entscheidung mittels eines Bürgervotums abgegeben werden. Widersprüchlich wirkt diese Konzeption, da die Laien zunächst als *hybride Experten* konstituiert werden. Nämlich zunächst in der Hinsicht, dass sie ein individuelles Repertoire an Erfahrungswissen, Wertvorstellungen und moralischen Überzeugungen mit sich bringen, von dem man ausgeht, dass es sich von der „bisher von Wissenschaftlern und Medienexperten dominierten ‚öffentlichen‘ Diskussion“ (MDC-Stammzell 2003: 3) unterscheidet. Anschließend wird aber von den Teilnehmern eine Informiertheit über die naturwissenschaftlichen, ethisch-moralischen und ökonomischen Aspekte erwartet. So formuliert die Arbeitsgruppe „Bioethik und Wissenschaftskommunikation“ auf ihrem Internetauftritt unter der Überschrift „Was heißt eigentlich Diskurs?“ folgende Intention: „Unser Ziel als Arbeitsgruppe ‚Bioethik und Wissenschaftskommunikation‘ am Max-Delbrück-Centrum für molekulare Medizin besteht darin, eine neue Diskurs-Praxis der verbesserten Sachkenntnis [sic] und der Verständigung über ethische Fragen der Biomedizin, insbesondere zur Stammzellforschung und regenerativen Medizin, zu etablieren.“[16]

16 Abrufbar unter http://www.bioethik-diskurs.de.

Es stellt sich angesichts dieser Zielformulierung die Frage, inwieweit die *lokalen* Wissensbestände der Teilnehmer Eingang in die Prozesse finden oder ob durch den Vorgang der Informierung selbst zur Wissenschaftlichkeit und damit implizit zu einer besonderen Form der Objektivität und Rationalität ‚erzogen' wird. Denn eine angemessene Sachkenntnis scheint auf der Kenntnis von wissenschaftlichen Fakten zu beruhen und nicht auf den lokalen Erfahrungshorizonten der beteiligten Bürger.

Für die Veranstalter scheint dieser Anspruch auf Enthierarchisierung des Verhältnisses zwischen Experten und Laien eingelöst worden zu sein, exemplarisch sei hier ein Vertreter der Organisationsgruppe der Bürgerkonferenz *Meeting of Minds* zitiert: „[U]nser Ziel war es, wirklich einen Dialog herzustellen. Und das hat mich beeindruckt, dass ich wirklich das Gefühl hatte, das ist uns gelungen. Also zum einen durch die räumliche Anordnung [...] also die Leute, es war auch definitiv ein Lernprozess von dem ersten Treffen im Museum, von der ersten Bürgerkonferenz, wo die Experten räumlich getrennt saßen von den Bürgern [...] und wir saßen praktisch jetzt in einer Gesprächsrunde" (Int III). Und weiter: „Und [...] das hat die Moderatorin eingeführt, also die Bürger hatten die Möglichkeit, die rote Karte zu heben, d.h. immer wenn jetzt ein Experte zu ausschweifend wurde oder zu unverständlich gesprochen hatte, dann konnten die sagen ‚Halt, stopp!' Und nachfragen und unterbrechen. Und das haben die sehr selbstbewusst genutzt und haben auch gesagt, ‚Also darauf kommt es uns jetzt gar nicht an, das diskutieren wir noch bei dem anderen Thema, bleiben Sie mal noch beim Punkt!' Und das hat ziemlich gut funktioniert. [...] Und auch die Rückmeldung, die ich dann von den Sachverständigen bekommen hatte, also war schon auch, dass die ziemlich beeindruckt waren und selber auch viel mitgenommen hatten für sich" (ebd.).

Die intensive Auseinandersetzung mit den biomedizinischen und gentechnikorientierten Themen der Bürgerkonferenzen bestimmt den ehemaligen Laien als ‚informierten Bürger', als Zwischenposition zwischen Experten und Laien, dessen Wissen eine besondere Qualität an Objektivität und Rationalität zugesprochen bekommt. Jedoch kollidiert dabei das Erfahrungswissen der Laien mit dem, auch von den Beteiligten angenommenen Anspruch, sich ein differenziertes Meinungsbild und eine spezifische Argumentationsfähigkeit zu erarbeiten. Um dies zu verdeutlichen, soll hier ein längerer Interviewausschnitts wiedergegeben werden:

Das ist ein Beamter, der hatte ein schwer behindertes Kind und das Kind ist [...] gestorben, ich kannte ihn zu dem Zeitpunkt noch nicht. Und der war einer, als wir darüber gesprochen haben, ein ganz großer Verfechter für die PID (Präimplantationsdiagnostik, TJ), die ja nun hier abgelehnt worden ist, aber es fehlte ihm sicherlich auch ein bisschen das Wissen darum, was denn da so alles passieren kann, mit der Auswahl und dem Designer-Kind, wie man so sagt. Das fehlte

ihm sicherlich. Also er sah natürlich nur jetzt sein persönliches Leid und das Leid seines Kindes, so dass er gesagt hat, das wäre alles nicht passiert[17] (Int X).

An dieser Stelle wird deutlich, wie ambivalent die in der Bürgerkonferenz implizit angelegte Auseinandersetzung verschiedener Wissensinhalte sich darstellt. Auf der einen Seite lehnt das Votum der Bürgerkonferenz (mehrheitlich) zum „Streitfall Gendiagnostik" jene vorgeburtlichen Verfahren ab, die auf die ‚Optimierung' und ‚Normierung' des Lebens abzielen und darüber hinaus das diesem Standard nicht entsprechende menschliche Leben als minderwertig, unakzeptabel, krank u.ä. konstituieren. Andererseits wird das persönliche Leid der hier erwähnten Person in Bezug zu dem in dem partizipativen Verfahren erarbeiteten Konsens abgewertet. Das Erfahrungswissen oder emotionale Wissen unterliegt dem anscheinend aufgeklärten Wissen der *Interims-Experten*, nämlich der hier versammelten Laien. An dieser Stelle manifestiert sich ein weit reichendes Problem des medizinischen Diskurses, der in der Gegenwart zur Legitimation von Verfahren und Entscheidungen mit dem Versprechen der Linderung ‚menschlichen Leidens' operiert. Das ist nicht weiter verwunderlich angesichts des allgemein anerkannten Auftrags der Medizin, nämlich ‚Gesundheit' herzustellen. Interessanterweise bleibt das Bürgervotum trotz der überwiegend kritischen Stimmen in seiner Gesamtbeurteilung der gendiagnostischen Verfahren ambivalent. So wird die Präimplantationsdiagnostik von allen Frauen abgelehnt und von allen Männern befürwortet. Unabhängig dieses geschlechtsspezifischen Aspekts fordern alle eine breite öffentliche Diskussion: „Die unreflektierte und unserer Meinung nach zu stark ausgeweitete Anwendung der pränatalen Diagnostik verursacht viele Ängste und Unsicherheiten. Dies liegt unter anderem an mangelnder Aufklärung und einer unbefriedigenden Beratungslage. Es ist uns wichtig, hier eine Verbesserung herbeizuführen" (BV Streitfall Gendiagnostik 2003: 92).

Die partizipativen Verfahren, die sich mit neuen medizinischen Technologien auseinandersetzten, wurden mit der Begründung eingesetzt, den Bürger, wenn nicht aktiv an der Gestaltung wissenschafts- und technikinduzierter Prozesse, zu beteiligen, so doch zumindest die ‚Meinung' einer außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit einzufangen. Eine Zielsetzung, die auch den beteiligten Laien von den Organisatoren vermittelt wurde: „[X]Y hat uns so am Anfang seine Idee und Strategie dabei verdeutlicht. Also es ging zum einen darum, dass man Bürgerkonferenzen als Instrument der Meinungsfindung und der Bürgerbeteiligung etabliert [...]. Und mit dieser Konferenz sollte eben so ein Punkt gesetzt werden, in Deutschland auch,

17 Das Interview wurde modifiziert, um Anonymität zu gewährleisten.

dass man auf diese Art und Weise mehr Bürger an den politischen Prozessen beteiligt“ (Int IX).

So soll nicht nur Legitimität für eine wissenschaftlich-technische Praxis hergestellt werden, sondern auch ein *politisches Handeln*, das sich in der Reglementierung oder Förderungen von brisanter Forschung niederschlagen kann, über den Bürgerwillen abgesichert werden. Hier stellt sich die Frage, wie mit dem Wissen der Vertreter einer außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit umgegangen wurde und welche Bedeutung ihm innerhalb der Diskussionen zugesprochen wurde. Denn die Aufgabenstellung des partizipativen Verfahrens beinhaltete die Einholung von Meinungen, Glauben oder persönliche Erfahrungen. Bürgerkonferenzen stehen unter dem Anspruch „vertiefend Informationen über die Wahrnehmung und Beurteilung eines gesellschaftlich aktuellen, wissenschaftlich-technischen Themas aus der Sicht von informierten Laien/Bürgern“ (Joss 2003: 24) bereitzustellen. Damit ist nicht nur eine Sensibilisierung der Bürger für hochbrisante Themen verbunden, sondern auch die Aufgabenstellung, den „paternalistische[n] Anspruch von Experten, unter Berufung auf die Wissenschaften im Namen von Laien zu sprechen und zu entscheiden“ (Hennen 2003: 46) zugunsten einer Demokratisierung von wissenschaftspolitischen Entscheidungsprozessen auszuhebeln. Aus den Gesprächen mit den Teilnehmern der Konferenzen ergab sich ein äußerst ambivalentes Bild: So wurden persönliche Erfahrungen der Teilnehmer von diesen selbst in den Hintergrund gedrängt bzw. als „störend“ für den Ablauf der Gruppenerarbeitungen empfunden: „Wenn da jeder seinen Lebensbereicht oder den Lebensbericht aus der Umgebung vorgebracht hätte, dann, das hätte gestört, das hätte auch die anderen auch, oh nein, nicht schon wieder“ (Int X).

Als Begründung für die Deklassifizierung von beispielsweise „emotionalem Wissen“ wurde unter anderem die zeitliche Behinderung der „Sacharbeit“ (Int X) genannt. Im Vordergrund stand die sachlich und fachlich ‚richtige‘ Auseinandersetzung mit den wissenschaftlich-technischen Themen. Emotionalität wie auch Religiosität hatten dabei wenig Platz: „Solche Gespräche, das hätte man, das konnte man sicherlich anbringen, aber bitte schön dann beim Essen oder in den Pausen“ (Int X).

Die eigenen Wissenspotentiale, Erfahrungen oder Wertvorstellungen unterliegen einer Zurückdrängung als subjektives Wissen, das einer als positiv und bedeutsam gedeuteten argumentativen Logik entgegenstand: „[I]ch war ja selbst am Anfang so ein Bauchredner, sag ich jetzt mal. Der also eigentlich fundiert nicht argumentieren konnte, in Sachen Stammzellen“ (Int XII). Auch wurde ein Mangel an tiefergehenden Diskussionen zu den verhandelten Themen beklagt. Zeitdruck, das Desinteresse einzelner Gruppenmitglieder und die Komplexität der Inhalte bilden die Begründung für die ambivalente Selbsteinschätzung des eigenen Wissensstandes: Es

wird ein Verbleib im Laienstatus – „wir waren also so laienhaft“ (Int XI) – konstatiert, dem der Wille einer intensiven Aneignung und vermeintlich qualitativ höherwertigen Auseinandersetzung auf einem quasi ‚wissenschaftlichen Niveau‘ entgegenstand: „Man hätte dann vielmehr da investieren müssen, vielmehr lesen müssen, um überhaupt auf Ideen zu kommen, worüber man hätte reden können. Und da war bei uns kein einzig medizinisch Geschulter, medizinisch Geschulte dabei, wir hatten keine Krankenschwester, wir hatten keine Studentin der Medizin usw. [...]. Doch, wir hatten einen Zahnarzt“ (Int XI).

Sehr eindrucksvoll belegt auch der Vorschlag eines Teilnehmers auf die Frage, wie denn die Bürgerkonferenz zu optimieren sei, den angestrebten Wechsel von der Laienposition hin zur wissenschaftlichen Erarbeitung: „Vielleicht nicht immer drei Wochenenden, mit so langen Abständen jedenfalls nicht, [...] aber andererseits haben diese langen Abstände mir immer wieder Gelegenheit gegeben, in der Sache weiter mir Sachen zu erarbeiten. Also das Thema aufzuschließen für mich, mit all seinen Inhalten jeweils immer und nachzuarbeiten auch. Auch nachzuarbeiten, nach den Wochenenden. Das sozusagen sich noch mal zu verdeutlichen, mir selbst Unterlagen zusammen zu stellen, jetzt rein papiermäßig, die ich meinte, noch zu benötigen. Für den Wissensstand, für die Argumente, auch selbst etwas zu schreiben, Stichpunkte zusammen zu fügen, aus dem ganzen Wust aus Papieren“ (Int XII).

Die Qualität der Diskussionen und die Rationalität des Verfahrensverlaufs wurden von den Beteiligten stark mit den Vorbildungen und beruflichen Qualifikationen der einzelnen Gruppenmitglieder verbunden. Anerkannt waren dabei vor allem Teilnehmer, die eine medizinische, naturwissenschaftliche Bildung oder die eine besondere Artikulationsfähigkeit aufwiesen: „denn die ist da auch sehr versiert, auch als ehemalige Krankenschwester“ (Int XI).

Vom Anspruch her sollte gerade der Stand der Experten durch die Beteiligung der Bürger und Laien aufgehoben werden, ein Anspruch, der von allen Beteiligten auch anerkannt wurde und von den Veranstaltern als eingelöst angesehen wurde: „Also ich würde schon sagen, also dass die Leute sehr viel differenzierter geworden sind, was ja eigentlich klar ist, weil die haben ja vorher eigentlich nie zu dem Thema, [...] nie mit dem Thema beschäftigt. Und glaub ich schon, dass sie auf sehr viele Dinge eine sehr viel differenziertere Perspektive entwickelt haben. Also zum einen jetzt natürlich rein begrifflich, noch mal zu sagen, muss man halt in bestimmten Sachen unterscheiden, aber dann auch auf einer politischen Ebene, dass halt Sachen, die sich vielleicht am Anfang eindimensional dargestellt haben, dann doch vielschichtiger gesehen wurden“ (Int III). Gleichwohl beinhaltete die Reflexion des eigenen Wissens wie oben schon angesprochen, eine fast ausschließliche Einordnung als unvollkommen. Mehrfach wurde auch

das eigene Nicht-Wissen als ‚Problem' artikuliert, beispielsweise in Bezug auf das Expertenhearing, für das sich die meisten ungenügend vorbereitet fühlten, um den Experten „gute Fragen" (Int IV) stellen zu können.

Eine *Tendenz zur Überforderung* mit der gestellten Aufgabe lässt sich an den vielfachen, kritischen Anmerkungen zur zeitlichen Planung ablesen. Bei allen Bürgerkonferenzen gab es die Zielsetzung, ein abschließendes Votums zu verfassen, welches im Rahmen einer öffentlichen Veranstaltung nicht nur präsentiert, sondern auch als Empfehlung politischen Akteuren übergeben werden sollte. Einhellig wird dieser Zeitdruck bemängelt: „Das stand, wie ein Damokles-Schwert schwebte das über uns: ‚Sie müssen zu dem Zeitpunkt fertig werden'" (Int XII).

Angemerkt wurde von den Teilnehmern die dadurch entstandene Oberflächlichkeit bei der Bearbeitung mancher Inhalte: „mehr war aus uns nicht rauszuholen" (Int XI). Auch Unstimmigkeiten einzelner Befragter bezüglich der erarbeiteten Empfehlungen wurden auf den Planungsstress zurückgeführt, so dass einige Teilnehmer ihre Meinung in den Abschlussbericht nicht wieder fanden: „In Gottes Namen, dann lassen wir das jetzt so stehen im Votum. Es entspricht nicht ganz meiner Meinung, meiner Vorstellung, aber ich ziehe mich zurück" (Int XII). Diese Situation beruhte auf der Vorgabe, ein ‚Produkt' zu einem bestimmten Zeitpunkt abzuliefern. Die Orientierung an dem Ergebnis strukturierte vielfach die Diskussion und führte manchmal zu Kollisionen der Teilnehmer untereinander bzw. zu dem schon erwähnten Rückzugsphänomen einzelner Teilnehmer: „Ja, und dann immer zwischendurch wieder die Abstimmung, ob alle damit einverstanden sind und dann sind immer denn [...] oh ich weiß noch, einmal hab dann mal, so ´n junger Mann, dem hab ich denn gesagt, er möchte jetzt nicht immer nur dagegen sein, er möchte jetzt mal sagen, was er denn geändert haben möchte. Da haben sie mich alle ganz triumphierend angeguckt, aber wir kamen ja nicht weiter" (Int X).

9.1.6 Nachhaltigkeit oder Verbreitung

Politische Partizipation dient nicht ausschließlich der legitimatorischen Funktion für politisches Handeln, sondern auch zur Diffusion von Wissen und Handlungsoptionen, um ein spezifisches Wissen und damit verbundene Handlungsoptionen zu verbreiten, zu vermitteln und Individuen in die Situation zu versetzen, sich mit diesem Wissen auseinanderzusetzen. So gab ein Großteil der Befragten an, das persönliche Umfeld, Freunde, Verwandte oder Arbeitskollegen mit der Teilnahme und den verhandelten Inhalten konfrontiert zu haben. Die Weitergabe und Informierung über die Bürgerkonferenzen ist ein Ausdruck der Anerkennung, der als Distinktionsgewinn geteilt werden kann: „Viele haben mehr gefragt, wollten was wissen und was ist das denn und toll. Und eine Bekannte, die war ganz be-

geistert, die hat noch gesagt: Oh, da würde ich an deiner Stelle auch gern hinfahren“ (Int X).

Die Verbreitung von Informationen über das Verfahren selbst und über das darin verhandelte Wissen strukturiert ein Feld der Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlichen Wissen und setzt die Teilnehmer als Multiplikatoren ein. Viele berichten in ihren Familien und Freundeskreisen über ihre Erfahrungen mit dem Instrument der Demokratieförderung und natürlich auch über die verhandelten Themen: „Ich habe das hier in der [...] erzählt. Wir haben dann da am Mittagstisch, da habe ich dann erzählt. Auch Kollegen und Freunde, also ich habe das auch im privaten Bereich erzählt und da war eine durchgängig Positive Relevanz und eigentlich auch so, dass man Gesprächstoff hatte, die Diskussion hat sich denn auch im Privatbereich fortgesetzt. Auch meine Mutter hat mich da ganz erstaunt, die hatte zu dem Thema eine ganz andere Auffassung als ich vorher gedacht hätte“ (Int I).

Die Teilnahme an der Konferenz wird zum Event und Spektakel, das geteilt werden muss. Kaum einer der Befragten gibt an, auf Unverständnis oder Zurückweisung gestoßen zu sein: „[M]ein Umfeld: Was machst du, klingt ja interessant und da hängst du drei Wochenenden dran, ich sage ja, na ja gut, du bist ja jetzt gerade pensioniert, da kannst du das ja machen so, also das ist alles positiv aufgenommen worden, also insofern, in meinem Umfeld, da hat keiner gesagt, hast Du ein Rad ab oder so, das wohl nicht oder so. Nein, ist alles positiv aufgenommen worden“ (Int XIII).

Man offenbart sich, kommt ins Gespräch über Politik und Demokratie, über behinderte Kinder, die eigene Gesundheit und die Möglichkeiten der Medizin. Damit ist keineswegs die Bejahung oder Ablehnung der wissenschaftlichen Praktiken vorgegeben, gerade die Interviews zeigen, dass Wissensvermittlung eben nicht die lineare Anerkennung und Affirmierung des medizinischen Wissens nach sich zieht. Was jedoch passiert, ist der unabwendbare Eintritt der medizinischen Praxis in die Lebenswelt der Laien. Bei jedem Nachdenken über Gesundheit, die eigenen körperlichen Ausprägungen, über Nachkommenschaft oder Krankheiten innerhalb der Familie bleibt die medizinische Praxis als wissenschaftlich autorisiertes Angebot der Hilfe und des Heils mit dabei. So erreicht nicht nur die Erfahrung des Beteiligungsprozesses selbst einen erweiterten Adressatenkreis, sondern auch die biomedizinischen und bioethischen Wissensbestände. Die ehemals der Alltagswelt eher fern stehenden Inhalte werden über die Multiplikatoren zum vieldiskutierten Gegenstand: „Also es hat angeregt, dass man im privaten Kreis so ein, ein essentielles Thema diskutiert, was man sonst gar nicht thematisiert“ (ebd.).

Diese Strategie der Wissensverbreitung hatte jedoch nur einen kurzzeitigen Erfolg, denn der überwiegende Teil der Befragten gab in den Interviews an, sich mittlerweile kaum noch mit den thematischen Inhalten der

Bürgerkonferenzen zu beschäftigen. Gab es im direkten Anschluss an die Veranstaltungen noch ein gesteigertes Interesse, sich Informationen zu verschaffen bzw. aufmerksam zu verfolgen, verliert es sich nach einiger Zeit: „Also in der ersten Zeit hab ich schon die Zeitung aufmerksam verfolgt. Also einmal, wird halt was zu der Konferenz geschrieben, wird das erwähnt, dann auch die generelle Thematik: Was tut der Gesetzgeber? Wie ist die weitere Entwicklung? Auch auf dem medizinischen Sektor. Aber mittlerweile hat das schon stark nachgelassen, ehrlich gesagt“ (Int V).

Das Ziel der Meinungsbildung, das die Konferenzen verfolgen, scheint verfehlt, denn die meisten Befragten konnten im Nachhinein kaum Angaben über ihre Position bzw. über ihre Argumente zu den verhandelten Themen machen. Auch die von ihnen favorisierten Expertenmeinungen waren größtenteils nicht mehr im Gedächtnis, so dass es bei wenigen, eher vagen Aussagen blieb. Beispielsweise, dass bestimmte Experten besonders ‚interessante Begründungen' abgegeben hätten. Hingegen werden die die Auftritte von sogenannten ‚Betroffenen' noch gut erinnert, deren Positionen überwiegend konträr zu den Meinungen der befragten Bürgern standen.[18]

18 Nicht nur wissenschaftliche Experten sollten als Gesprächspartner zur Verfügung stehen, sondern auch sogenannte Betroffene. Dementsprechend finden sich in den Veranstaltungen Vertreter von Selbsthilfegruppen, Betroffenenverbänden, alternativmedizinischen Experten wie sie beispielsweise die Gruppe der Hebammen darstellt oder ebenfalls ‚Behinderte' und deren Angehörigen. In der nachträglichen Wahrnehmung der Konferenzen wurde ihnen eine hervorzuhebende Neutralität bzw. Glaubwürdigkeit zugesprochen: „Man sagt ja, wir machen das für die Betroffenen und das sind die Grundrechte, die wir gegen die Grundrechte des Embryos stellen, dessen Stammzellen gewonnen werden. Und da war ich sehr beeindruckt, ein Herr war das […], der schwer erkrankt ist und der dann ganz klar sagt, er würde nicht wollen, dass um seinetwillen ein Embryo stirbt“ (Int I). Grundsätzlich ist eine Differenzierung zwischen wissenschaftlichen Experten und ‚Betroffenen' zu erkennen. Alle Beteiligten sind beeindruckt von den Betroffenen, die sich meist gegen die medizinischen Verfahren der Gendiagnostik aussprechen. Jedoch wird deren Wissen anders kommuniziert oder wahrgenommen als das der wissenschaftlichen Experten. Die Haltung der ‚Behinderten' wird von den Laien bewundert, da jene sich der wissenschaftlichen Rationalität und dem durch die Medizin versprochenen Heil anscheinend verweigern. Betroffenheit wird im Gegensatz zu dem Expertenwissen der Wissenschaftler als irrational erlebt und als emotionales Wissen klassifiziert: „Einige haben auch da sich hingestellt, ganz furchtbar geschimpft, das war zum Beispiel der [XY], ein Behinderter, den wir als, vom Behindertenverband […] eingeladen hatten. Und der selbst behindert ist, im Rollstuhl sitzt, aber ein ganz schlauer Kopf, aber sehr, sehr aggressiv war. Und mich hat also zum Beispiel, wie hat er gesagt, ich bin glücklich, behindert zu sein und damit konnte ich gar nicht anfangen. Das kann mir keiner erzählen, also mit solchen Aussagen kann ich

Das geschwundene Interesse der Teilnehmer lässt sich auf die angenommene Wirkungslosigkeit der erarbeiteten Stellungnahmen zurückführen. Niemand der Befragten wusste konkret, was aus den zustande gekommenen Positionspapieren geworden ist, in welche Hände die Voten gelangten und in welchem Maße die ‚Meinung der Bürger' politisches Handeln oder die ethische Reflexion wissenschaftlicher Forschung berührte: „Na ja, aber wahrscheinlich ist das dann irgendwie zu den Akten gegangen" (Int IX). Die pointierten und ironisierten Aussagen über den Verbleib der erarbeiteten Stellungnahmen wie beispielsweise „gelesen, gelacht, gelocht" (Int VII) oder „Zur Ablage" (Int IV) geben Aufschluss über die Vorstellungen und das Zutrauen in die politischen Handlungsabläufe, die mehr als überbordender Bürokratismus denn als demokratiegestützte Entscheidungsfindung verstanden werden: „[I]ch bin halt schon ein bisschen enttäuscht, dass es so wenig Resonanz gefunden hat, in der Politik selbst. [...]. In den paar Wochen, die auf das Votum gefolgt sind, gab es hat ein paar Zeitungsartikel und ein paar Abgeordnete, die sich dazu geäußert haben, aber mittlerweile hört man davon nichts mehr. Das ist irgendwie in Vergessenheit geraten und da hatte ich mir schon mehr erwartet, ehrlich gesagt" (Int V).

Die Enttäuschung über den mangelnden Wirkungsgrad lässt sich nur auf die erhoffte politische Einflussnahme beschränken, sie gilt jedoch nicht für die individuelle Beschäftigung und die Überlegungen bezüglich einer persönlichen Betroffenheit. Oder auch für die Reflexion der eigenen Rolle als politisch Beteiligter. Sehr wenige konnten sich noch an ihre individuelle Stellungnahme zu den einzelnen medizinischen Inhalten erinnern, besonders die Begründungszusammenhänge für einzelne Standpunkte waren kaum noch im Gedächtnis, häufig wurde auf den Begriff der Menschenwürde zurückgegriffen, ohne diesen weiter zu erörtern. Sehr viel Gesprächanlass hingegen gab es zur politischen Dimension des Verfahrens, also der Einschätzung ihrer individuellen Leistung und ihres Willens, an dem Verfahren teilgenommen zu haben.

Ob die administrative Zielvorgabe, *Awareness* für die Konsequenzen einer wissenschaftlich-technischen Praxis zu entwickeln, erreicht wurde, muss skeptisch beurteilt werden. Was bleibt, ist die Reflexion, einen Augenblick im *Zentrum der Entscheidung* gestanden zu haben, wenn auch vielleicht mit dem faden Beigeschmack Statist einer ‚Spektakularisierung' gewesen zu sein. Eine Vielzahl von Studien aus dem Bereich der Technikfolgeabschätzung legt Wert auf die Feststellung, die sich auch hier in den Interviews widerspiegelt, nämlich dass der unmittelbare Einfluss von par-

nichts anfangen und der war sehr, sehr aggressiv, das hat uns alle völlig verwirrt, mich zumindest" (Int XII).

tizipativen Verfahren auf politische Entscheidungen als gering einzuschätzen ist.[19]

Gleichwohl die Wissensaneignung selbst als gescheitert angesehen werden muss, wird von einigen Teilnehmern ein gesteigertes Interesse an der Thematik artikuliert. Nicht nur durch für den Zeitraum der Konferenz, sondern auch im Nachhinein spielen die verhandelten Themen für einige eine prägnante Rolle: „mein Bewusstsein für dieses Thema ist geschärft, dass ich hellhörig werde, wenn ich irgendetwas darüber lese oder sehe“ (Int X). Eine Person aus dem befragten Teilnehmerkreis äußerte eine persönliche Betroffenheit durch eine genetisch bedingte Erkrankung im familiären Umfeld, die sie zum intensiveren Nachdenken über die Inanspruchnahme einer individuellen medizinischen Diagnose gebracht habe. Damit verbunden ist eine Übernahme des utopischen Potentials der Versprechungen der biomedizinischen Wissenschaft, die als ‚Heilsverkünderin‘ voll und ganz akzeptiert scheint: „Also sozusagen ein Querschnittsgelähmter wird nicht immer querschnittsgelähmt bleiben, in Zukunft. In den nächsten zwanzig Jahren wird er vielleicht die Möglichkeit haben, dass er, dass diese Unfallverletzung, diese Nervenverbindungen wieder hergestellt werden, die ihn befähigen, seine Beine und alles eben wieder zu bewegen“ (Int XII). Jedoch auch hier ist nicht alles so eindeutig wie es den Anschein hat, vielmehr wird die Kompetenz der Wissenschaften als umfassende problemlösende Instanz im Gegensatz zum letzten Zitat auch in Frage gestellt: „Wobei ich also nicht der Meinung bin, man muss eben alles machen. Also zum Beispiel mit der Genforschung und so. Also man muss da nicht mit diesem Genmais und so, die Probleme der Menschheit lassen sich damit nicht lösen, mit Genmais. Das ist Quatsch, es ist genug Essen da, das muss nur richtig verteilt werden, ja. Wenn man hier sieht, die Agrarproduktion in Europa und draußen woanders verhungern sie. Da haut ja irgendwas nicht hin“ (Int IV).

9.1.7 Die Aneignung epistemischer Autorität

Eine Strategie der *Ordnung der Diskurse*, so hat Foucault hervorgehoben, ist die Unterwerfung unter eine bestimmte Wissensform. In den Diskussionen um die medizinischen Praktiken und um die Auswirkungen von Hirnforschung und genetischen Verfahren zeigt sich eine starke Tendenz der Perspektivübernahme des wissenschaftlichen Wissens. Wissenserwerb und Neugierde stellen häufig genannte Gründe dar, die das Verhältnis zwischen dem eigenen Wissen und dem diskutierten reflektieren. Nur durch einen intensiven Wissenserwerb ist eine ‚vernünftige Auseinandersetzung‘

19 Vgl. exemplarisch Gill, Dreyer 2001.

möglich, lautet zusammenfassend eine nicht besonders überraschende Position. Damit wird das Erfahrungs- und Alltagswissen der Laien mehr oder weniger komplett ausgeschaltet zugunsten der Rationalität des wissenschaftlichen Arguments. Weitaus effektiver sind die Bildungseffekte und die Verbreitung des biomedizinischen Wissens, das als ‚vorläufiges', ‚kontroverses' und prinzipiell ‚risikoreiches' thematisiert wird.

Das auf Diskussion und Verhandlung des biomedizinisches Wissens angelegte Setting der Konferenz ist auch eine Kontrollinstanz des Diskurses um Biomedizin, sozusagen eine „positive Figur [...] innerhalb komplexer Systeme der Einschränkung" (OdDis: 27). Keineswegs geht es darum, Positionen von vornherein von der Partizipation auszuschließen, es herrscht vielmehr ein intuitiver *Zwang zum Reden*, der die Voraussetzung zur Teilhabe am Diskurs bildet. Hier offenbart sich eine neue diskursive Ordnung, die den Zugang zum Diskurs selbst nicht durch „Verknappung" (OdD: 26) regelt, sondern durch eine radikale Öffnung durch Teilhabe. Der hier geführte Diskurs strukturiert sich durch ‚Selbstregulierung', die bestimmte Positionen als ‚subjektiv' oder ‚unsachlich' disqualifiziert. Die geführten Diskussionen, die in dem zeitlich und räumlich positionierbaren Setting der Bürgerkonferenz verortbar sind, bilden somit eine ‚Formierung eines Diskurses', die eine Ordnung erst stiftet und ausrichtet.

Die teils widersprüchlichen Aussagen, beispielsweise zur Harmonie oder Disharmonie in den Kommunikationsprozessen, der Einflussnahme der Veranstalter oder auch in der Reflexion der Zielsetzungen führen dazu, keineswegs von einem ‚gelungenen Experiment' sprechen zu können, wie es beispielsweise die Evaluationsberichte für die Stammzell- und Gendiagnostik-Konferenz akzentuieren.[20] Es ist die Tendenz zu einer kritischeren Betrachtung der biomedizinischen Verfahren als das Hauptergebnis hervorzuheben. In der Reflexion des Diskussionsprozesses spricht die Mehrzahl von einer Veränderung ihrer Haltung. Gleichwohl diese Mehrzahl auch angibt, sich kaum mit Gendiagnostik, Stammzellen oder Hirnforschung beschäftigt zu haben. Festzuhalten ist die Auseinandersetzung mit anderen Meinungen und Positionen, die zu einer Veränderung geführt hat. Die zu erwartende Annäherung an andere Positionen und das Nicht-

20 Vgl. Zimmer 2003, Erdwien 2004. Die Ergebnisse der hier durchgeführten Interviewanalyse sprechen teilweise gegen die Resultate der begleitenden Evaluation. Von einem „Wissenszuwachs", wie Erdwien (2003: 133) feststellt, kann nur temporär gesprochen werden. Auch die Beurteilung der Gruppendynamiken muss dezidierter betrachtet werden. Die Teilnehmer der Berliner Stammzellkonferenz artikulieren in den Interviews ein nachträgliches Unbehagen über Dominanzstrukturen und Diskussionskultur, so dass die Einschätzung der Evaluatorin, dass sich „sehr schnell eine starke, gefestigte Gruppe" (132) herausgebildet habe, als unzureichende Bewertung angesehen werden muss

Beharren auf der eigenen Meinung relativiert sich jedoch in Bezug auf das Votum. Mehrfach wurde angegeben, dass sich die Beteiligten nicht in dem Votum wiederfinden (u.a. Int XII, II, XI) bzw. nur aufgrund der zeitlichen Umstände dem Votum zugestimmt hätten: „Beim Verfertigen des Votums zum Schluss, [...] bis es in die Schriftform gegossen werden kann, da waren wir unter einem wahnsinnigen Zeitdruck und dann war auch allseits, nicht nur bei mir, allseits auch ein bisschen [...] Ermüdungserscheinungen waren so bemerkbar. Und letztlich hab ich und sicher auch viele andere auch noch […]: In Gottes Namen, dann lassen wir das jetzt so stehen im Votum. Es entspricht nicht ganz meine Meinung, meiner Vorstellung, aber ich ziehe mich zurück, sozusagen. Und sage, damit wir zu einem Ende kommen [...] Wenn man das dann nach ein paar Tagen in die Hand nimmt und liest, sagt man, ne, eigentlich ist das nicht deine Meinung. Also das hättest du gerne noch durchgesetzt, versucht durchzusetzen, dass das anders dargestellt wird, oder das dieser Satz gar nicht erscheint. [...] dieser Zeitdruck war so wahnsinnig, wir haben also drei Wochenenden, wir haben dann immer versucht, den Punkt im Auge zu behalten, wann wir fertig sein müssen“ (Int XII).

Doch nicht nur die zeitlichen Zwänge sind Ursache für eine häufig geäußerte Unzufriedenheit mit dem Ergebnis, auf dessen Relevanz noch später einzugehen sein wird. Es bleibt weiterhin fraglich, inwiefern das ‚Alltagswissen‘ der Beteiligten einen erhöhten Stellenwert zugeschrieben bekam. Es entsteht vielmehr der Eindruck, dass die Bürgerkonferenz mehr der Förderung der *scientific literacy* dienten und dem tradierten Muster der Strategien des *Public Understandig of Science* folgt, in denen das Laienwissen als defizitär angesehen wird. Interessanterweise wird dieser Aspekt besonders von den sich als ‚aktiv‘ verstehenden Bürgern betont, die die ‚sachliche Erarbeitung‘ des Themas, „der Sache an sich und der Argumente“ (Int XII) mehr in den Fokus rücken als die persönliche Erfahrung.[21] Zu vermuten ist, dass dies an der besonderen Alltagsferne der biomedizinischen Wissenschaften liegt, die sich den Zugang zum Alltagsverständnis anscheinend nur über die Erstellung von *Utopien*, seien es ‚Heilsversprechungen‘ oder ‚Risikoszenarien‘ ermöglicht. Des Weiteren bestätigt sich die These einer postmodernen Verunsicherung, bei der letztendlich „jede

21 Die permanente Aufforderung zur Sachlichkeit bedeutete für eine Teilnehmerin der Bürgerkonferenz Streitfall Gendiagnostik den Verlust anderer Argumentationsebenen: „Das Argumentieren auf der rein juristischen Ebene schien mir wie ein Ausweichen vor einer persönlichen moralischen Entscheidung. Da wurde argumentiert, dass man die PID (Präimplantationsdiagnostik) nicht verbieten könne, wenn die Pränataldiagnostik (PND) inklusive Spätabtreibung erlaubt sei. Statt also die PND einzuschränken, setzt man die PID noch oben drauf, als müsse man auch in der Gesetzgebung dem Schein der Linearität folgen“ (Klemm 2003: 80).

und jeder für sich entscheiden" (Leggewie 2003: 116) muss. Denn geht man von der Annahme aus, dass mit der Säkularisierung und Öffnung moderner Gesellschaften auch das autoritäre Verhältnis von Experten und Laien oder auch von Souverän und Individuum brüchig wird, bleibt die Unübersichtlichkeit hinsichtlich der Orientierungspunkt für die Gestaltung des individuellen Lebens und der sozialen Ordnung.

In „Dispositive der Macht" spricht Foucault von den „unterworfenen Wissensarten" (DM: 59), die von einem „als wissenschaftlich angesehenen" Diskurs (ebd. 63) dominiert werden. Herausgestellt wird, dass die humanistische Vorstellung eines machtfernen Wissens bzw. die These von der Blindheit der Macht für das Wissen ins Leere läuft. Macht kann sich ohne Wissen nicht vollziehen und umgekehrt ist die Durchsetzung eines spezifischen Wissens auf Praktiken der Macht angewiesen.[22] Für die Epoche der Disziplinen wird das Aufkommen spezifischer Wissensformen beobachtet, die den Menschen und das Leben als allgemeines Prinzip zum Mittelpunkt haben. Praktiken des Ausschlusses von Wissen sind keine Erfindung jenes Zeitalters, in dem die Vernunft sich als ein allgemeines Erklärungsprinzip gegenüber anderen weltdeutenden Wissensformen, wie beispielsweise der Religion, durchsetzte. Bis heute ist die Diskussion um die Vorherrschaft eines bestimmten Wissenstyps relevant geblieben. Bei der Betrachtung der Diskussionen um das Konzept der Wissensgesellschaft als der zentrale Leitbegriff der Gegenwart und Ausdruck eines angenommenen Selbstverständnisses von Gesellschaften muss nach den Formen des Wissens gefragt werden, die unthematisiert bleiben bzw. nach den wissenskonstituierenden Praktiken gefragt werden. Denn ohne Zweifel sind Hierarchieverhältnisse zwischen Wissensarten existent; die Debatte um die Beziehung zwischen indigenem Wissen und wissenschaftlichem Wissen der Industrienationen zeugen von den Transformationsprozessen, in denen bislang ‚unterdrückte' Wissensformen eine Aufwertung erfahren.

Zu beobachten ist nun dieser Wandel, der eine zunehmende Berücksichtung der Wissensformen einschließt, die nach Foucault lange Zeit als die unterdrückten galten und für die er seine Bücher als Werkzeugkisten bereitstellte, damit sie von den Marginalisierten und Ausgeschlossenen zur Gegenwehr gegen die hierarchisierenden und normierenden Macht-Wissens-Systeme eingesetzt werden konnten. In unterschiedlichen Bereichen wird vermehrt auf eine ‚ganzheitliche' Heranziehung unterschiedlicher Wissensformen gesetzt. So finden sich auf dem medizinischen Sektor Patientenvertretungen, die ihre Ansprüche auf administrativer Ebene einbringen. Ebenso werden alternative Heilverfahren schon seit längerem nicht mehr als ‚unwissenschaftlich' abgelehnt, sondern als zusätzliche

22 Vgl. MM: 44f.

Therapieformen sogar finanziell gefördert. Auch im Rahmen der Kommunalpolitik bleiben die politischen Prozesse nicht mehr einer Expertenrunde überlassen, sondern das Laienwissen unabhängig von wissenschaftlicher Expertise soll verstärkt die Grundlage bilden, auf die sich politische Entscheidungen berufen können.

Diese kurzen Beispiele sollen genügen, um zu zeigen, dass die klare Grenzziehung in dominierende und unterworfene Wissensarten nicht in voller Gänze haltbar ist. Damit soll nicht die normsetzende Kraft des wissenschaftlichen Wissens bestritten werden, das durch die ‚Erfindung' von Objektivität und Rationalität einen Unfehlbarkeitsanspruch erreicht, der maximal durch die Ausfälle skrupelloser Wissenschaftler geschmälert wird. Vielmehr ist anhand der Verfahren der partizipativen Technikfolgeabschätzung aufgezeigt, dass die ‚unterdrückten' Wissensarten eine zunehmende Würdigung erfahren, wenngleich das Ungleichgewicht zugunsten des wissenschaftlichen Wissens durch die praktische Konzeption bestehen bleibt, die die ‚Sachanalyse' und den ‚Wissenserwerb' als zentrale Ziele des Verfahrens inauguriert.

In der entwickelten Konzeption der ‚Führung der Führung' bedeutet die institutionelle Ausblendung des Alltagswissens der Laien durch die administrativ gesetzten Rahmenbedingungen eine Lenkung der Laien in Richtung eines *wissenschaftlichen Habitus* oder auch einer *epistemischen Autorität*.[23] Diese, eher eine Haltung gegenüber bestimmten Gegenständen oder Phänomenen als der Ansammlung möglichst vielfältigen Wissens, konstituiert sich in den Diskussionen über die Imagination von ‚Sachlichkeit', der Fähigkeit eines konstruktiven Dialogs oder über das Zurückhalten vermeintlich subjektiver Überlegungen. Die Konstituierung als epistemische Autorität, die in den Bürgerkonferenzen nicht durch Zertifikationen ausgewiesen werden muss, beinhaltet die „Überzeugungskraft der Stellungnahme unter dem Gesichtspunkt, ob und inwieweit relevantes Tatsachenwissen – der Kenntnisgegenstand – recherchiert, für die strittigen Punkte nutzbar gemacht und zur Stützung der bezogenen Positionen vernünftig bearbeitet worden ist" (Kettner 2003: 99).

Diese vorliegende Definition deckt sich mit dem Vorgehen und der Selbstwahrnehmung einiger Teilnehmer, Wissenserwerb, Wissensrecherche und eine spezifische Art der Begründung ihrer Aussagen als Maßgabe ihres Handelns zu bestimmen. Das, was bislang die *epistemische Autorität* ausgemacht hat, nämlich die Propagierung des Ausschlusses des ‚Subjektiven', erlebt in der Bürgerkonferenz ihre erneute Reformulierung, nun in der Einbindung der außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit, deren Wissen zwar anerkannt wird, aber innerhalb des Verfahrens dieses Wissen zuguns-

23 Vgl. Gieryn 1999.

ten der Vorstellungen des wissenschaftlichen Argumentierens fallengelassen wird. Damit soll nicht der Wert oder die Qualität plausibler Argumentationen diskreditiert werden, sondern auf die Ambivalenz des wissenschaftlichen Wissens angesichts der Pluralität wissenschaftlicher Expertisen verwiesen werden, die hier kaum zum Ausdruck kommt.

Sich als ‚wissendes' Subjekt zu entwerfen, beruht nicht nur auf der Forderung nach Anerkennung der epistemischen Autorität, sondern berührt auch die Frage nach der Verantwortung. Die seit einiger Zeit zu beobachtende ‚Rückkehr der Verantwortung' scheint auf den postmodernen Wegfall gemeinsame geteilter moralischer Anschauungen und der sukzessiven Ersetzung der Moral durch das Äquivalent des Rechts zu reagieren. Falls die gegenwärtigen westlichen Gesellschaften sich nicht mehr auf einen verbindlichen Wertekatalog beziehen können und über gemeinsame, handlungsleitende Moralvorstellungen einen integrativen Zusammenhalt erreichen, sind rechtliche Setzungen, die die „Variationen menschlichen Daseins" (Kunz 1996) taxieren, einerseits notwendig, anderseits auch befremdlich. Notwendig in dem Sinne, da unterschiedliche Moralvorstellungen den sozialen Zusammenhalt, wenn nicht gefährden, auch nicht gerade stabilisieren würden. Befremdlich, da eine universale Regelung dem individuellen Lebensprozess entgegenstehen müsse. Das propagierte Selbstbestimmungsrecht des Individuums für ein individuelles, selbstgeleitetes „eigenes Leben" (Ulrich Beck) birgt die Auflösung dieses scheinbar unversöhnlichen Widerspruchs zwischen institutionellem Zwang und subjektiver Freiheit: die Übertragung persönlicher Verantwortung verspricht dem Individuum die Freiheit und Kontrolle über sein Handeln, welche gesellschaftlich anerkannte Identitätsfaktoren menschlichen Lebens darstellen. In diesem Sinne stellt die anvisierte Verantwortungsteilung bzw. -übertragung, wie sie in dem Konzept von Partizipation enthalten ist, einen Individualisierungskatalysator dar, was einerseits einen ‚zufriedenstellenden' Entwurf als ein in der Hierarchie ‚aufgestiegenes' Subjekt ermöglicht, andererseits die Kosten des ‚Regierens' qua Verantwortungsverteilung reduziert. Denn die Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlichen Wissen und den Konsequenzen muss nun nicht mehr streng disziplinarisch eingefordert werden, sondern vollzieht sich auf der Basis der Freiwilligkeit und gegenseitigen Anerkennung:[24] „Also ich fühlte mich schon da durch-

24 Die Differenz zur Pflicht schreibt dem Konzept der Verantwortung eine größere Effektivität zu, da die freiwillige Übernahme für mögliche Folgen dem Autonomie- und Emanzipationsanspruchs, der in der Gegenwart an das Subjekt gestellt wird, entspricht. Die Verantwortung tritt im allgemeinen sittlichen Bewusstsein an die Stelle, die bisher die Pflicht eingenommen hat. Der Begriff der Pflicht impliziert die Vorstellung von obrigkeitlichem Befehl, allseitiger Reglementierung, Unterdrückung des eigenen Willens und der spontanen Verhaltensweisen, kurz die Vorstellung von einem äußeren und

aus, mit, also alle, voll verantwortlich, mit eingebunden, meine Meinung wurde akzeptiert und man hörte sich an, was man zu sagen hatte, und es wurde darüber geredet“ (Int X).

Legitimationserzeugung für politische Handlungen innerhalb von Wissenschafts- und Technikkontroversen funktioniert über die Verteilung von Verantwortlichkeiten, womit die bereitwillige Übernahme eines Teils der Schuld, („wenn’s schief geht“*)*, impliziert ist: „Ich steh zu dem, was ich sage, jetzt nicht aus überhöhtem Selbstwertgefühl heraus, sondern ich sage mir, da kann man ruhig ´n Namen druntersetzen. [...] Meine Aussage in der Sache, was ich z.B. sage, warum nicht „Ich bin fürs Klonen“, die kann ich doch unterstreichen und dann kann ich auch sagen einer, der Herr [XY], war dafür, dass der Mensch geklont wird. Dann soll man mich angreifen, soll man mich beschimpfen, damit kann ich dann leben, sag ich mal“ (XII).

Hier jedoch zeigt sich eine etwas andere dahinter stehende Auffassung von *Verantwortung*, nämlich nicht als *Bürde*, sondern für die eigene Haltung einzustehen. Wer Verantwortung übernimmt, und sei es mit der eigenen Unterschrift unter das Bürgervotum, der konstatiert sich als ein politisch ‚guter‘, und das heißt vor allem ‚autonomer‘ Bürger: „Erst mal sich schlau machen und dann auch ein Standpunkt haben sollen und vertreten können und sich nicht immer nur alles bieten lassen, was einem von oben aufoktruiert wird“ (XI).

Die Übernahme von Verantwortung erscheint als Angebot, auf das mit der Aneignung des wissenschaftlichen Wissens adäquat reagiert werden muss. Denn nur die Kenntnis dieser Wissensform impliziert Autorität, ein anderes Wissen hat kaum Chance, Gehör geschweige denn Anerkennung zu finden. Verbunden ist damit, dass nur eine epistemische Autorität, die sich auf ein ‚objektives‘ Wissen bezieht, in der Lage ist, verantwortlich zu agieren.

9.2 Politik und Moral

9.2.1 Vertrauen und Misstrauen

[A]lso wenn man wirklich hier in Deutschland auf die Meinung hören würde. Wir haben ja momentan die Situation, politische Meinung von mir, dass das Volk überwiegend unzufrieden ist. Die, die noch wählen gehen, wählen das geringste Übel zum großen Teil. Eine echte Überzeugung, jedenfalls treffe ich

inneren Zwang, der Freiheit des eigenen Wollens und der Spontaneität des Zusammenlebens entgegengesetzt ist (zu den aktuellen Kontroversen um den Begriff der Verantwortung siehe Werner 2002).

kaum jemanden, der sagt, oh ja, das ist eine wunderbare Partei. Schröder, Kohl oder wer auch immer sind richtig gut. Also da treffe ich wenige Leute und von daher, denke ich mal, da die ja bewusst auf das Volk nicht hören, unterstelle ich mal zumindest, sich damit nicht so sehr beschäftigen, nur soviel, wie es gerade nötig ist, um wieder gewählt zu werden. Denke ich mal, dass das keine Form ist, die hier momentan funktioniert (Int II).

Das Misstrauen in (real)politische Institutionen und gegenüber politischen Akteuren ist ein kennzeichnender Zug in allen Interviews. So wurden in der Bürgerkonferenz „Streitfall Gendiagnostik" ‚Politiker' als Teilnehmer der Expertenbefragung, also quasi als ‚Experten', von den Befragten einhellig abgelehnt mit der Begründung der parteipolitischen Befangenheit: „Das war ja auch schon so, als wir unsere Experten ausgewählt haben, da standen dann auch irgendwie Politiker, zwei Politiker, die wir hätten einladen können, da hieß es, da waren sie sich irgendwie alle einig. Politiker wollen wir hier nicht haben. [...] [w]eil von den Politikern ja doch immer [...] ja, immer parteipolitisch das gesehen wird und nie praxisnah" (Int X).

Diese Skepsis gründet auf einer grundlegenden „Staatsphobie" (Michel Foucault), der Ablehnung dessen, was man als staatlich bzw. politisch versteht. Damit verbunden ist die Vorstellung, „daß der Staat in sich selbst und durch seine eigene Dynamik eine Art von expansiver Kraft besitzt, eine intrinsische Tendenz zu wachsen, einen endogenen Imperialismus, der ihn ständig dazu treibt, an Oberfläche, an Ausdehnung, an Tiefe, an Raffinesse zuzunehmen, so daß er dazu gelangt, für dasjenige vollkommen die Verantwortung zu übernehmen, was für ihn zugleich sein Anderes, sein Außen, sein Ziel und sein Gegenstand wäre, nämlich die bürgerliche Gesellschaft" (GG II: 262). Die *Staatsphobie* darf hier nicht verstanden werden als eine ausschließliche Reduzierung auf realpolitische Instanzen, sondern ist ein reproduziertes Prinzip, mit dem auf eine Allmächtigkeit von autoritären Instanzen verwiesen wird, darunter ebenfalls das Verhältnis von Experten und Laien. Der Staat ist nicht Ausdruck des mehrheitlichen Willens, sondern ein aus den Tiefen der Zeit aufgetauchter Leviathan, aber nicht bestehend aus den Köpfen der Bevölkerung.

Eine zweite Bewertung beinhaltet die Reduktion des Staates als geschlossenes, einheitlich funktionales System. Der Staat wird, wie oben gezeigt, als eine Anzahl von Funktionen und Funktionsträger imaginiert. Um die Ressourcen der Selbstregierung der Bürger effektiv zu nutzen, muss diese Selbstführung erst als moralisch höherwertig konstituiert werden und das geschieht durch die Abwertung einer Gesellschaftsordnung, die misstrauisch als ‚zwanghaft' beschrieben wird. Diese Imagination moderner Staatlichkeit und die Erzeugung des „Gefühl[s] [...], hier wirst du ernst genommen" (Int XII), sind die Voraussetzungen für die Motivation der Laien, sich als ‚aktive' Bürger zu begreifen, denen durch die Partizipation die

Möglichkeit eröffnet wird, die Differenz zwischen Staat und Individuum aufzuheben. Die damit verbundene Konstitution des Staates und seiner politischen Funktionsträger als eine autoritäre Einheit hat eine Funktion zur Anleitung der Individuen, lässt sie sich doch als Zielscheibe der Kritik und des Aufbegehrens artikulieren: „Wie denn eben Politiker in Deutschland eigentlich nicht bereits sind, auf das zu hören, was Bürger sagen oder was Bürger erarbeiten. [...] dass man sich schon ein bisschen mehr einfallen lassen muss in Zukunft, um da noch mal ein Bein auf den Boden zu bekommen“ (Int IX).

Diesem hier artikulierten Misstrauen steht das administrativ inszeniert Angebot der politischen Beteiligung gegenüber. Selbiges sieht sich in ein normatives Schema eingepasst, zwischen dem ‚Guten‘ und dem ‚Schlechten‘, wobei letzteres staatliche Instanzen darstellen, denen der Aktivbürger, der politisch teilhat, gegenübersteht. Diese hier durchscheinende Politikverdrossenheit richtet sich vor allem gegen die eigene Ausgegrenztheit von der teilhabe an politischen Entscheidungen und beinhaltet gleichzeitig jedoch auch eine Absage an die demokratische legitimierten Interessensvertretungen. Die sich dadurch entwickelnde Dynamik hinsichtlich der Definition von Demokratie und Politik findet sich in einer besonderen Nähe zu den Forderungen der neoliberalen Gouvernementalität, für die ‚Politikverdrossenheit‘ ein strategischer, weil legitimierender Einsatz ist.

9.2.2 Respekt und Toleranz

Bei der Frage nach der Motivation zur Teilnahme an den Konferenzen wurde häufig das Interesse an biomedizinischen Themen genannt. Neugierde, die Vorstellung, zu wenig Wissen zu haben, aus der ein schlechtes Gewissen resultiert oder auch einfach das Bedürfnis, bei Gendiagnostik oder Stammzellforschung fundiert argumentieren zu können, führt oft zur Zusage. Für die Entscheidungsfindung spielt das politische Selbstverständnis eine große Rolle. Die Mehrzahl gab an, die Bürgerkonferenz als Ausdruck eines demokratischeren Umgangs mit Wissenschaft und Technik und die Teilnahme als Bereicherung zu bewerten, nun nicht nur in Bezug auf den Wissenserwerb, sondern auch als Möglichkeit der politischen Teilhabe: „Für mich hatte das zwei Seiten. Einmal die politische Einflussnahme und dass man seine Stimme hören ließ. Und zum anderen aber auch einfach, das mal zu erleben, auch in so einer Gruppe, wie überlegt man, was man für Sachen machen kann, wie äußert man sich und so. Also auch als Gruppenprozess“ (Int I).

Die Arbeit in der Gruppe der Bürger verspricht eine verloren geglaubte Gemeinsamkeit, unabhängig von dem staatlichen ‚Zwang‘ an einem für die Öffentlichkeit wichtigen Thema zu arbeiten, von dem ausgegangen wird, dass die tradierten Steuerungsinstanzen wie behördliche Regulie-

rung, rechtliche Normierung oder wissenschaftliche Expertise weder das Thema beherrschen würden noch deren gesellschaftlichen Folgen. Des Weiteren sehen sich die Teilnehmer als Kontrollinstanz, welche unabhängig von Parteiinteressen oder eines unternehmerischen oder wissenschaftlichen Lobbyismus die wissenschaftlichen und politischen Entwicklungen im Bereich der Biomedizin überwachen sollte: „Also muss es auch Leute geben, die dann auch den Politikern mal sagen: Also passt mal auf hier, das ist ja großer Käse, was du da machst" (Int IV).

Die Thematisierung der eigenen Rolle als ‚politischer' Bürger, die, wie oben schon erwähnt, mit der Politikverdrossenheit akzentuiert wird, lässt einen individuellen Willen zur politischen Mitgestaltung erkennen. Kein einziger Interviewpartner äußert durch seine Aussagen Zweifel an seinem politischen Interesse. Frustration über die Mitbestimmungsmöglichkeiten kann demnach als ein wesentlicher Faktor für die Beteilung gelten. Um sich als ‚politischer' Bürger zu konstituieren, bedarf es demnach nicht einer Thematik, die die Alltagswelt der Laien besonders tief berührt, sondern das Verfahren ist Legitimationsgrund genug und reagiert auf die bekannten Defizite in der politischen Mitbestimmung: „Ne, und du bleibst da auf der Strecke. Du kannst die [Politiker] zwar alle finanzieren mit unseren Steuergeldern und sie knapsen uns ja genug ab, aber sagen sollst du möglichst überhaupt nichts. Und das finde ich alles nicht so furchtbar witzig" (XIII).

Die Begründungen zur Teilnahme am Verfahren akzentuieren das Eigeninteresse, als politischer Bürger zu handeln. Nicht genannt werden andere tradierte Positionen, die auf die Stärkung des Gemeinwohls abheben oder dem Solidargedanken verpflichtet sind. Hier soll jedoch nicht vorschnell der Schluss gezogen werden, dass die Zentrierung auf die Artikulierung des individuellen Willens dem Prinzip einer ‚egoistischen' Gesellschaftsordnung folgt, zumal die Setzung als ‚politischer Bürger' das Gemeinwohl bereits im Blick hat. Besonders in den Voten der Bürgergruppen wird auf die Solidarität mit benachteiligten Gruppen verwiesen: „Die Stellung behinderter Menschen und ihre Integration in unsere Gesellschaft ist uns ein großes Anliegen" (Bürgervotum, Streitfall Gendiagnostik, in: Schicktanz, Naumann 2003: 92). In dem Votum der Berliner Stammzellkonferenz wird von einer sozialen Verpflichtung, Menschen zu helfen gesprochen, die allerdings nicht die Förderung und Unterstützung beispielsweise behinderter Menschen betrifft, sondern die Frage stellt, „ob die Nutzung von Embryonen zum Zweck der Heilung nicht zugelassen werden müsste" (Bürgervotum Stammzellforschung, in: Tannert, Wiedemann 2004: 146).

Häufig wird von den Interviewten das Interesse artikuliert, die eigene Meinung platzieren zu können, und zwar nicht nur in Hinblick auf den vorhersehbaren Effekt einer spezifischen Dominanzstrukturen, sondern auch in der Möglichkeit, bestimmte Positionen vom demokratischen Pro-

zess auszuschließen: „Da kann man immer noch nicht draus schließen, wer dann da kommt. [...] Und wenn nun so was passieren sollte, wovor man mit Sicherheit nicht gefeit ist, wenn man Laien einlädt, dann könnte das auch ganz schön nach hinten losgehen“ (Int X).

Andererseits bestätigen alle Befragten, dass sie ihre Position in Relation zu anderen *reflektiv* zu betrachten. Damit verbunden ist auch die Einübung demokratischer Kulturtechniken wie die Tolerierung der anderen Meinung: „Was sich vielleicht schon geändert hat, dass ich jetzt einfach mehr zugehört hab, was die Befürworter ins Feld geführt haben dazu. Also die Interessenslagen sind mir ein bisschen deutlicher geworden. Die Begründungen dafür haben jetzt nicht so meine Zustimmung gefunden, aber sind bei mir auf eine größere Toleranz getroffen. Also meiner Meinung nach, kann man so eine Position auch haben, aber es ist halt nicht meine“ (Int IX).

Toleranz wird im Allgemeinen als ein Grundbaustein des gegenwärtigen demokratischen Denkens gefasst und besonders in der Einübung zivilgesellschaftlicher Tugend akzentuiert, auch wenn seit längerem auf die begriffliche Schwierigkeit der Distanz und Missachtung des Anderen verwiesen wird, der nur aufgrund der Vermeidung von Konflikten ‚geduldet‘ ist.[25] Plakativ setzt Zygmunt Bauman das wie folgt in Szene: „Der andere will nicht weggehen und wird nicht werden wie ich, aber andererseits habe ich ja kein Mittel (zumindest nicht im Augenblick oder in absehbarer Zukunft, ihn zu zwingen zu gehen oder sich zu verändern“ (Bauman 1996: 286).

Hier ist der Toleranzbegriff von Gleichgültigkeit bzw. Hilflosigkeit geprägt. Toleranz kann auch als ‚repressive Form‘ (Herbert Marcuse) der Machtbehauptung oder als ausschließliche Notwendigkeit zum Erhalt einer bestehenden sozialen Ordnung begriffen werden. Der Gegenpol zu dem *Tolerieren des Anderen* ist die Nichtduldung desselben. Eine andere Meinung zu tolerieren, ist für die ungestörte Ordnung der Demokratie unabdingbar, das Konfliktpotential ist in die Form der ‚Prozeduralisierung‘ zu überführen. Die Einübung des Tolerierens, ganz gleich, ob es sich dabei um die Duldung staatlicher Interventionen oder konträrer Meinungen handelt, muss demnach als eine Strategie der Befriedung herausgestellt werden, die dort zum Einsatz kommt, wo es nicht zum Konsens kommen kann bzw. Dissens effektiver, jedoch ‚gefährlich‘ ist: „Es gab mal Abstimmungen, da sind einige, die sich leidenschaftlich für etwas eingesetzt haben, überstimmt worden, aber auch die haben sich zumindest im Gremium und sonst so, da dann reingefügt, also die haben sich diesen demokratischen Prozess der Unterordnung, Entschuldigung, der Überstimmung des Ab-

25 Vgl. Etzioni 1997: 266.

stimmungsergebnisses eingefügt. Bei diesen Wahnsinnsunterschieden, die da vorhanden waren und in den Arbeitsgruppen selbst lief es ähnlich" (XIII).

Aufgrund der erschlossenen Pluralismen (Wissenspluralität, Wertevielfalt) der postmodernen Ordnung und dem Rückzug der offensichtlichen Autorität moderner Staatlichkeit wird das ‚Tolerieren' selbst zur individualisierenden Kulturtechnik, die notwendigerweise der neoliberalen Gouvernementalität folgen muss: Diese zeichnet sich, wie oben gezeigt, dadurch aus, dass der Markt zum regulierenden und organisierenden Prinzip des Staates wird. Der Markt jedoch ist nichts anderes als der Wettbewerb konkurrierender Positionen. Damit dieses fragile Gebilde ungestört aufrechterhalten werden kann, muss die jeweilige Anerkennung und Duldung der anderen Position gewährleistet werden. Allerdings agieren die Akteure auf diesem Markt der Meinungen nicht monetär, sondern mit dem ‚zwanglosen Zwang des besseren Arguments'. Strukturiert wird damit ein individuelles Verhalten als teamfähig, die eigene Meinung soll keineswegs ausgeschlossen oder unterdrückt werden, doch hat diese nur Bestand in der Anerkennung der anderen Positionen. Der Vorteil dieser Steuerung durch die Einübung der Technik des Tolerierens liegt darin, dass die politische Regulation nicht länger über die Faktoren des Anreizes, des Verbotes oder sonstiger sanktionierender Eingriffe agieren kann, sondern den Individuen teils eigensinnige und teils widerständige Positionen zugesteht. Gerade für die effektive Verbreitung von Wissen und deren legitimatorischen Bestätigung ist eine möglichst breite Einbindung aller gesellschaftlichen Schichten, Akteure etc. vonnöten mit dem vorausgesetzten Akt der Tolerierung. Dem Individuum wird ein bestimmtes Verhalten nahe gelegt, das in der Gegenwart als ein selbstverständliches, quasi als anthropologische Tatsache, gilt. Team- und konfliktfähig, dem Anderen zuhören, sich selbst zurückhalten sind nicht nur Tugenden, wie sie als Kompetenzen im Berufsleben gefordert werden, sondern sind grundlegend für die demokratischen und für die Gemeinschaft ‚verantwortlichen' Bürger. Tolerantes Verhalten motiviert sich u.a. letztlich durch die Drohung eines autoritären Schiedsspruchs, der bei Abbruch der Verhandlungen, beim Rückzug der einzelnen Parteien als *dezisionistische* Setzung vollzogen wird. Die gegenseitige Tolerierung, auch bei wertpluralen Widersprüchen, bringt für die Beteiligten den Effekt, sich selbst als ‚anerkanntes' Individuum zu erleben: „So dass also das Ganze auch einem das Gefühl gab, hier wirst du ernst genommen. Hier sollte man mitmachen, als vernünftiger Bürger, sozusagen" (Int XII). So stärkt die weitestgehende Akzeptanz der jeweiligen Lebenswelten durch die geordnete Prozedur des Verfahrens das Selbstbewusstsein der Teilnehmenden und trägt dazu bei, den Prozess des aktiven Engagierens weiter voranzutreiben: „Ja, also ich fühlte mich schon da durchaus, mit, also alle, voll verantwortlich, mit eingebunden, meine Meinung wurde ak-

zeptiert und man hörte sich an, was man zu sagen hatte und es wurde darüber geredet – zu Anfang war es ja total schwierig überhaupt schon allein in das Mikro zu sprechen, da hatten wir alle unsre Schwierigkeiten [...], aber das wurde mit der Zeit immer besser, so dass man [fragt, TJ] [...], wo steht das Mikro“ (Int X).

Darüber hinaus entfaltet sich in der Bürgerkonferenz ein über die Toleranz hinausgehender Umgang der Beteiligten miteinander. Tolerantes Verhalten manifestiert häufig nur bestimmte Herrschaftsverhältnisse, die zwar die ‚Duldung‘ des Anderen, die bis zur „schieren Gleichgültigkeit“ (Prechtl, Burkard 1996: 521) reichen kann, einschließen kann, jedoch nicht unbedingt die *Öffnung* der eigenen Perspektiven impliziert, und damit die Fähigkeit, sich in der Auseinandersetzung mit *dem Anderen* zu modifizieren. Toleranz ist eine *Strategie des Rückzugs*, die zwar anderen das Recht zu billigt, auch gehört zu werden, jedoch in einer geschlossenen Haltung verbleibt. Das Verfahren der Bürgerkonferenz hingegen ist auf die Förderung von ‚zwischenmenschlichen Beziehungen‘ angelegt, die von einem *gegenseitigen Respekt* geprägt sind. Die andere Meinung zu respektieren, ist etwas anderes als zu tolerieren. Denn das Respektieren (von lat. *respectare*) im Sinne des Zurück-Schauens beinhaltet die Notwendigkeit des Innehaltens, der Unterbrechung des ‚Gewohnten‘ und der Reflexion der eigenen Position, was im Falle des Tolerierens nicht der Fall ist.

Partizipative Verfahren, besonders konsensorientierte sind darauf angelegt und angewiesen, dass die Teilnehmer ihre individuelle Position reflektieren und mit anderen vergleichen. Der Wunsch aller Organisatoren war es, dass die „Leute in einer Sache diskutieren und auch mit dem Respekt vor der Geschichte des anderen, die vielleicht nicht dieselbe ist wie die eigene, oder naturgemäß nicht dieselbe ist wie die eigene“ (Int III).

Respekt setzt den Zweifel an der eigenen Haltung voraus und arbeitet deswegen mit der „kontrafaktischen Unterstellung einer Reziprozität des Austauschs“ (Bude 2001: 35). So beziehen sich die Teilnehmer in der Begründung bzw. in der Reflexion der Veränderung ihrer Position vielfach auf diesen Austausch mit den anderen: „Deshalb respektiere ich das, wenn jemand sagt, aus religiösen Gründen sehe ich das so und so, weil letztlich, weil ich den Eindruck habe, wer sagt mir, dass ich richtig liege mit meiner Menschqualität von Anfang an“ (Int I).

So begründeten die Befragten auch einhellig den Rückzug einiger Teilnehmer, damit, dass diese nicht in der Lage gewesen wären, den ‚nötigen Respekt‘ aufzubringen und sich auf die Ebene des Argumentierens einzulassen. Der allgemeine Tenor bei den Verbliebenen bestand in der Bereitwilligkeit, den Anderen zuzuhören und sich mit ihnen auseinanderzusetzen: „Jeder hat den anderen respektiert und hat gesagt, ja, der sieht es aus seiner Sicht so und deshalb sagt er aber nicht, das was der andere sagt, ist großer Mist. Sondern er hat dann einfach gesagt, gut damit müssen wir

uns auseinandersetzen und dann müssen wir natürlich auch um Mehrheiten ringen, wenn es mal irgendwo [...] Im Bundestag ist es ja genauso halt, wenn es Entscheidungen zu fällen gibt“ (Int III).

Dabei zeigt das Respekt-Konzept als gegenseitige Anerkennung und prinzipielle Offenheit, das seit einiger Zeit einen ungeahnten Aufschwung erlebt und als sogenannte soziale Kernkompetenz von unterschiedlichen Institutionen wie Schulen oder Unternehmen eingefordert wird, eine erstaunliche Nähe zu den „Techniken der Selbstführung“, entsprechend dem neoliberalen Menschen- und Gesellschaftsbild. Denn Respektieren als ‚Austausch‘, erstellt einen normativen Bezugsrahmen, dem sich der Respektierte zu unterwerfen habe: ‚Respekt gibt es nicht geschenkt‘. In Bezug auf die staatliche Unterstützung von Leistungsempfängern beispielsweise hat sich die legitimatorische Semantik gewandelt, weg von einem artikulierten Rechtsanspruch hin zu einer ‚Politik des Respekts‘, die impliziert, dass die staatliche Alimentation nur unter der Voraussetzung von individuellen Gegenleistungen gewährt wird: „Die auf der Basis der Bedarfsgerechtigkeit gewährte Unterstützung wird an den Maßstäben einer vorweggenommenen Leistungsgerechtigkeit gemessen, damit nicht einfach nur Anrechte auf Verteilung gesichert sind, sondern immer auch Ansprüche auf Anerkennung eingelöst werden können. Eine Politik des Respekts richtet sich zuerst an die Ignorierten und Beleidigten und rechnet mit der prinzipiellen Fähigkeit aller Menschen, sich selbst wieder aufzurichten. Sie ist in dem Sinne absolutistisch, als es ihr letztlich darauf ankommt, ob der einzelne ein gutes Leben führen kann, und nicht, wie sein Leben im Vergleich zu dem Leben anderer aussieht“ (Bude 2001: 35).

Ersichtlich ist, dass damit die Fähigkeit „zu[r] selbstbestimmte[n] Austragung von Konflikten“ (Bröckling 2004a) der Beteiligten gestärkt wird, und die Problematik der begründeten und legitimen Entscheidung selbst, beispielsweise ‚verbrauchende‘ Embryonenforschung staatlich zu fördern oder nicht, in die Verantwortung der Laien übergeben wird. Außerdem wird als Teilhabevoraussetzung eine spezifische Gegenleistung erwartet, die im Falle der Diskussionen um die biomedizinischen Verfahren u.a. Wissenserwerb und eine prinzipielle Offenheit meint. Das ist nicht besonders spektakulär, jedoch ist im Rahmen der Beschreibung des Wandels politischer Regierungsweisen eine Verschiebung der Begründungen politischen Handelns zu beobachten, die nicht mehr das ‚Volk‘ oder die ‚Nation‘ in den Mittelpunkt stellen, sondern die Sorge um das individuelle Glück des Einzelnen, welches es durch die Bereitstellung von ‚Chancen‘ zu ermöglichen gilt. Des Weiteren wird deutlich, dass bestimmte normativ hoch bewertete Verhaltensweisen innerhalb von spezifischen Aussagesettings konstituiert und erfunden werden. Der ‚gute‘ Bürger der Demokratie bzw. wie er in zivilgesellschaftlichen Diskursen akzentuiert wird, entsteht in der Arena der Bürgerkonferenz als gesprächsbereiter, dialogorientierter

Diskutant.[26] Diese Subjektform wird von den Teilnehmern selbst als recht voraussetzungsvoll beschrieben, nämlich als bildungsfähig und bildungsbereit, um den Ansprüchen der Wissensgesellschaft gerecht zu werden.

9.2.3 Bildung als Voraussetzung

„Ich kann mir vorstellen, dass das für Leute, die nicht gewohnt sind, ihren Standpunkt auch noch zu Papier zu bringen, das zu kurz war. Dann hat man auch gemerkt, dass die Diskussionskultur kippt, dass dann natürlich mehr die Einfluss gewinnen, die es mehr gewohnt sind, sich zu verbalisieren" (Int I).

Die Teilnehmenden entwickeln in der Reflexion des Verfahrens sehr dezidierte Vorstellungen von der Rolle des partizipierenden Subjekts. Damit ist implizit die Forderung gestellt, *wer* partizipieren und sich als politisches Subjekt begreifen dürfe. Keineswegs wird eine Aufrichtung von Zugangsbarrieren zu der Konferenz gefordert, vielmehr wird diese vehement abgelehnt, denn das widerspräche dem Grundgedanken der politischen Partizipation. Trotzdem wurde es von einigen begrüßt, dass einige Teilnehmer nicht nur einen akademischen Abschluss vorweisen konnten, sondern auch argumentative Stärken aufwiesen: „Wir hatten halt zwei Leute, die auch sprachlich formulieren konnten, das waren die Rechtsanwälte, weil das ist schlicht und einfach nicht jedermanns Sache. So komplizierte Sachverhalte kurz und prägnant darzustellen" (Int IV).

Die Folgerung aus dieser Argumentation, dass für solche Verfahren eine kommunikative Kompetenz unabdingbar sei, läuft im Endeffekt der Konzeption eines breiten, partizipativen Verfahrens ohne Zugangsbarrieren zuwider: „Also da kann man wirklich nur sagen, wenn man da die Möglichkeit hat, wenn man da aus so einem Potential schöpfen kann, dass man da immer wieder, äh, Juristen mit dazu nimmt" (ebd.).

Diese Meinung ist nicht zu verallgemeinern, wie schon mehrfach erwähnt, zeigen die Interviews selten eine gemeinsame Position und Richtlinie. Gemeinsamkeiten finden sich allenfalls in der prinzipiellen Bewertung des Verfahrens selbst und in der Betonung der Wichtigkeit der Einbindung von Laien bei wissenschaftspolitischen oder -ethischen Fragestellungen. Darüber hinaus zeigen die Interviews ein Konglomerat von konträren Meinungen und Begründungen; ein Abbild gesamtgesellschaftlicher Verhältnisse, auch mit derselben Problematik der Durchsetzungsfähigkeit von be-

---

26 Das dialogische Prinzip ist als Anspruch für alle Bürgerkonferenz zu verallgemeinern, denn Partizipation bedeutete für die Veranstalter, „dass nicht jetzt einfach ‚Ja' und ‚Nein' abgestimmt wird, sondern dass praktisch versucht wurde, ein echten Dialog anzustoßen und das auch zu ermöglichen" (Int III).

stimmten Positionen. Wer sich gut und eloquent auszudrücken vermag, hat mehr Chancen seine Meinung mehrheitsfähig zu platzieren. Dieses Problem wurde in jeder, insbesondere auch für die sich als demokratisch begreifenden Gesellschaftsformen thematisiert. Wer darf mitsprechen angesichts der Annahme, dass nur ein ausgeprägtes Wissen zu ‚rationalen' Entscheidungen führe? Denn „manche sind vielleicht auch überfordert, das kann natürlich auch sein, ich sag mal einfach intellektuell" (Int XII).

Die Geschichte der politischen Philosophie, genauer die der Staatsphilosophie wird von dem Gedanken begleitet, die Staatsführung selbst den Gelehrten, im heutigen Jargon den Experten zu übertragen. Erinnert sei hier nur an Platons Philosophenstaat oder später auch an Klopstocks „Deutsche Gelehrtenrepublik" (1774), wobei letztere nur als ein Beispiel für den Siegeszug der *Res publica litteraria* des 18. Jahrhunderts gilt, die die aufstrebenden Wissenschaften als gesellschaftliches Ideal konzipierten, in der weder Abstammungen, Nationalitäten oder Standeszugehörigkeiten eine Rolle spielten, sondern nur die Kraft der wissenschaftlichen Vernunft.[27] Dieses klassische Ideal der ausschließlichen Herrschaft der Vernunft, in diesem Sinne des vernünftigen Bürgers, löst zwar einerseits den Anspruch partizipativer Verfahren auf die Unabhängigkeit der Interessensartikulation von beispielsweise ökonomischen Voraussetzungen ein, schließt jedoch in der Apostrophierung des ‚vernünftigen' Bürgers diejenigen aus, denen diese ‚Kompetenz' fehlt. Damit hängen sicherlich auch die Gruppendynamiken innerhalb der Konferenzen zusammen. Bedeutsam ist hierbei, dass sich die Gruppe der Berliner Stammzellkonferenz von anfangs zwanzig im Laufe des Verfahrens auf zwölf Mitglieder reduzierte. Dafür wurden unterschiedliche Gründe angegeben: „Am Anfang stiegen, stieg mindestens sofort eine aus, einfach weil sie sich, weil ihre Meinung schon im Vorfeld der eigentlichen Meinungsbildung ihre Position dort nicht wieder gefunden hat. Und vielleicht auch nicht richtig verstanden hatte, dass es eigentlich darum gehen würde, sich selber einzubringen, ihre Meinung da. Sie hat einfach von vornherein weg kapituliert. Sie hat gesagt, die Leute hier sind nicht alle meiner Meinung und dann hat es ja keinen Sinn hier weiter zu machen" (Int II).

Das partizipative Verfahren ist auf die Bereitschaft zur Neujustierung der individuellen Position angewiesen, jedes zu starke Beharren auf der eigenen Meinung genauso wie das zu lange ‚Schweigen' wurde in den Interviews als negativ angemerkt.[28] Besonders die Moderation wurde hierbei

27 Vgl. Neumeister, Wiedemann 1987.

28 In allen drei Konferenzen wurden die Problematik von Dominanz und Zurückhaltung thematisiert, teils in der eigenen Einschätzung einer zu dominanten Position und teils als ‚reflexartige' radikale Abwehr von stark dominierenden Meinungen: „So das ich mich kurzzeitig auch mal aus der Weiter-

als zu nachlässig beschrieben, denn augenfällig war für alle Beteiligten ein Qualitätsgefälle bei der Argumentationskompetenz:[29] „Und wenn da irgendwie, was war er, wenn da ein Diskjockey ist und ausländischer Abstammung, der da also nur mit dem Kopfhörer dasitzt. Der saß meistens still da und der hätte sich da nicht mit einer Anwältin in eine Meinungsverschiedenheit begeben" (Int II).

Partizipieren setzt für die meisten der Befragten eine gewisses Grundverständnis der behandelten Materie voraus bzw. ein grundlegendes Interesse, sich sowohl mit biomedizinischen Fragen zu beschäftigen als auch an Gruppenprozessen teilzuhaben. Die Gruppenarbeit selbst impliziert eine soziale Dynamik, die Teamarbeit und dialogische Auseinandersetzung provoziert. Denn eine verweigerte Mitarbeit wird von den Laien negativ bewertet, da durch die Anforderungen der Konferenz ein spezifischer Leistungsdruck installiert wird. Der Grad der Kontroversität wird dadurch abgemildert und *Gelegenheiten zum Konsens* geschaffen mit der Konsequenz eines institutionalisierten freiwilligen Ausschlusses. Über die ‚Aussteiger' aus dem Verfahren selbst gab es unterschiedliche Einschätzungen, teils wurden sie als team- und diskussionsunfähig beschrieben und teils schlicht als überfordert: „Da war er halt einfach der Sache nicht gewachsen" (Int IV).

---

arbeit verabschiedet habe. Und gesagt habe, das hat keinen Sinn mehr, weiterzuarbeiten, weil eigentlich dieses Votum in einer bestimmten Richtung schon vorgegeben war, die sich eigentlich aus meiner Sicht noch gar nicht so als Meinungsbild herausgestellt hatte" (Int II).

29 Die Moderation von Gruppenprozessen gerät häufig in den Verdacht der Manipulation, auch in den Interviews wird das strukturierende Prinzip von einigen als Bevormundung angesehen: „[...] da war ja dann auch immer der Knackpunkt, dass man das Gefühl oft hatte bei uns, oh, hier werden wir beeinflusst, sag ich jetzt mal, so ein bisschen. Wir wollen das ja gar nicht und wir wollen, dass wir frei hier diskutieren. [...] Wir wollen hier nicht weggedrückt werden, von einem Thema und hingezogen werden zu einem weniger problematischen Bereich [...] wo wir dann wieder neuen Schwung kriegen, wo wir uns nicht festfahren, in Dingen, die dann doch nicht mehr zu regeln sind" (XII). Die Konsequenz dieses Problems lösten die Berliner Teilnehmer durch den zeitweiligen Ausschluss der beiden Moderatoren vom Diskussionsprozess. Für eine Teilnehmerin eröffnete diese Maßnahme einen gezielteren Austausch der Meinungen: „Gar nicht unbedingt, das war dann nur so, dass also einfach die unterschiedlichen Standpunkte etwas klarer auf den Tisch kamen. Und also es hat sich dann auch dieses Modell durchgesetzt, dass man diese zweigeteilte Meinungsäußerung abgibt am Ende. Während der Moderator, glaube ich, lange Zeit darauf hin gearbeitet hat, dass man nur eine Meinung abgibt" (Int IX).

9.2.4 Individuelle Anerkennung als Aktivierungsmodus

Sowohl innerhalb des Diskurses um die Zivil- als auch um die Wissensgesellschaft wird gern und häufig von Verantwortung gesprochen, vor allem in Form der Forderung nach mehr Verantwortung, „als handele es sich dabei um eine Droge, die in immer höheren Dosen verabreicht werden muß, wenn sie seine Wirkung erreichen soll“ (Bayertz 1995: 1). Auch die Bürgerkonferenzen werden als Institutionen angesehen, in denen man seine individuelle Verantwortlichkeit im Sinne des Periklesschen ‚guten‘ Bürgers unter Beweis stellen kann. Die individuelle Begründung für die Teilnahme an partizipativen Verfahren changiert, wie gezeigt, zwischen einer ‚reinen Neugierde‘ für wissenschaftliche oder technische Sachverhalte, und der Kritik an den politischen Zuständen und der darin gesehenen Möglichkeit, eine individuelle Anerkennung und Würdigung in *anerkennungsarmen* Zeiten zu erfahren. Hervorgehoben wird von allen Befragten die positive Grundhaltung, die ihnen von allen Akteuren entgegenschlug, auch nachdem sehr wissenschaftskritische Positionen der Bürgergruppe das Votum vervollständigten: „Die [Politiker und Experten, TJ] haben dann gesagt, wie toll sie das fanden, dass wir unsere Freizeit dafür hergegeben haben“ (Int VIII). Das allgemeine Misstrauen in die parlamentarischen Vertreter wurde damit allerdings nicht beseitigt: „Also da war ich schon der Meinung, das ist ihre glatte Sieben, die sie gedrückt haben ‚oh Gott, wir finden das so toll, dass ihr privat [...] dafür hergeben, die Privatzeit und dass sie sich da nun Gedanken machen‘ und all so was“ (ebd.).[30]

Diese Anerkennung der Laien konstituiert die Bürgerkonferenz als politische Agora, aus der handlungsleitende Bedeutungsfelder und Entscheidungssituationen erwachsen, die von dem Subjekt eine Stellungnahme erfordern: und zwar aus einer spezifisch positionierten Verantwortung heraus. Nämlich die hier angetragene Verantwortung hinsichtlich der Weiterentwicklung der biomedizinischen Praktiken und auf der Effektivität von Bürgerpartizipation schlechthin.

Der vielfach ausgedrückte *Stolz*, als mündiger und vernünftiger Bürger „unter so vielen Tausenden“ (Int XII) anerkannt zu werden, zeitigt einen Erwartungsdruck, dementsprechend konstruktiv die Debatte mitzugestalten. Der ausgewählte Bürger in seiner Stellvertreterposition, der der Erwartung, „als einfacher Bürger“ (ebd.) für bedeutend genug gehalten zu werden, auch entsprechen will, orientiert sich dabei an der Vernunft und Rationalität des wissenschaftlichen Expertentums. Damit stehen die Bür-

---

30 Die ‚glatte Sieben‘ ist eine Spielkarte aus dem Skat, die taktisch ohne Verluste abgegeben (‚gedrückt‘) werden kann und wird in diesem Sinne als Kritik an einer ‚gespielten‘ Haltung der politischen Akteure von der Teilnehmerin verwendet.

ger unter einem zweifachen ‚Druck': Erstens zu beweisen, dass sie in der Lage sind, ein komplexes Wissen zu verstehen und zu beurteilen, und zweitens, dass sie auch zum demokratischen Miteinander fähig sind und der ihnen zugesprochenen ‚Mündigkeit' gerecht werden. Der Begriff der Verantwortung wird dabei auf bestimmte Mechanismen der normativen Steuerung menschlichen Handelns bezogen. Mechanismen, die das Ergebnis einer Handlung direkt einem Subjekt zuschreiben und die daraus erwachsene Übertragung von Aufgaben und Pflichten. Das Gegenteil zu dieser Subjektform des ‚guten Bürgers', die Nichtbeteiligung und das Desinteresse wird als das *Problem der Demokratie* von den Teilnehmern benannt: „Da sind viele Menschen [...], die sich sowieso für nichts interessieren, die sich grundsätzlich für nichts interessieren. Die interessieren sich nur für ihren Kasten Bier, ob er noch voll ist, um das mal auf diese Schiene zu bringen, da wissen Sie, was ich meine, nicht?" (Int XII).

Für den Erfolg des Verfahrens sehen sich die Laien selbst zuständig, sie müssen unter Beweis stellen, dass sie ‚produktorientiert' und notfalls unter Zeitdruck arbeiten können. Verantwortlich sind sie für das Erstellen des Bürgervotums, unabhängig von den äußeren Gegebenheiten oder von den Schwierigkeiten der Meinungsbildung bei wertpluralen Themen. Die damit verbundenen Dissonanzen müssen auf jedem Falle ausgehalten werden, und sei es um den Preis des radikalen Rückzugs. Teamfähigkeit und Toleranz waren Eigenschaften, die nach Ansicht der Laiengruppe nicht jeder mitbrachte: „Wir haben auf sie eingeredet, also sie möge doch nun wieder teilnehmen, oder wenigstens mal einen Tag aussetzen und die nächste Runde, wenn die denn wieder stattfindet wieder mitmachen. Nein, sie war denn auch nicht mehr zu bewegen" (Int XII).

Als Ausgangsbedingung für die effektvolle Zuschreibung und Übernahme müssen eine direkte Einflussnahme und eine normative Nähe der Laien zum Gegenstand konstituiert werden. Akzeptiert wurde das Angebot an die Laien, sich als ‚repräsentative' Gruppe zu konstituieren, die in Verantwortung gegenüber der Bevölkerung, der ‚Meinung des gemeinen Volkes', wie es in dem schon erwähnten Statement einer Teilnehmerin der Berliner Stammzellkonferenz heißt.[31] Die Anrufung als ‚verantwortungs-

31 Die Organisation und Durchführung der Verfahren erschwert für bestimmte Berufsgruppen die Teilnahme. Besonders Selbstständige und Schichtarbeiter sind von der Verplanung dreier intensiver Wochenenden betroffen. Trotz dieser Abstriche betrachtete sich die Mehrzahl der Befragten als repräsentativ: „Also ich fand die Bevölkerung schon gut repräsentiert, also geographisch auf jeden Fall, es war schon ziemlich verteilt über Deutschland, vom Alter her auch, obwohl ich mir nicht ganz sicher bin, ob so der mittlere Bereich, von 30 bis 40 Jahren oder bisschen mehr noch, ob der so stark vertreten war. Und also es waren Schüler dabei, zum Teil Studenten, aus, aus allen möglichen Schichten, auch Arbeitslose, die Konfessionen oder zumindest

voller' Bürger, der seine Teilhaberechte ernst nimmt, gelingt und manifestiert sich im *Inneren des Subjekts*. Besonders schwierig war es für die Berliner Gruppe, die von 20 auf 12 Mitglieder schrumpfte, dem Repräsentationsanspruch gerecht zu werden: „Also jetzt kamen wir doch an eine Grenze, wo wir selbst gedacht haben, also jetzt ist es nicht mehr so repräsentativ" (Int IX).

Die Vorstellung einer inneren „Stimme der gesellschaftlichen Verantwortung" (Klemm 2003: 79), so wie es eine Teilnehmerin formulierte, sieht sich ergänzt durch den *privaten* Willen zur Teilhabe. Von allen Befragten wurde diese Möglichkeit, „sich etwas zu engagieren" (Int XI) als Anreiz zur Teilnahme genannt. Diese Position, die den individuellen Willen akzentuiert, sich einzubringen, zu partizipieren, Anteil zu haben, begründet sich nicht vorrangig aus der Verpflichtung gegenüber einer gesellschaftlichen Gruppe und nicht aufgrund einer sozialen Relation in Form von gesellschaftlicher Verantwortung, sondern wird aus einem *eigenen Interesse* heraus legitimiert. Verantwortung gilt es nun gegenüber sich selbst zu haben und die staatsbürgerlich zuerkannten Rechte wahrzunehmen. Damit sich das ‚verantwortliche' Subjekt herausbilden kann, bedarf es spezifischer, institutionell gestützter Rahmenbedingungen. Ermöglicht wird die Form der ‚eigenverantwortlichen' Reflexion, sich als beteiligungsfähiges und demokratisch handelndes Subjekt zu konstituieren, durch die Ausrichtung des Verfahrens, das prinzipielle Zugangsfreiheit gewährleistet und eine allgemeine Anerkennung der individuellen Position impliziert. Der Wille ‚eigenverantwortlich' zu handeln, der als Begründungszusammenhang sowohl eine soziale wie auch individuelle Verantwortung, entspringt einer Wahrnehmung der postmodernen Auflösungserscheinungen der Identität und der damit konstatierten ‚Bedrohung' von Autonomie und Handlungsfähigkeit. Diese drückt sich nicht nur in dem Misstrauen gegenüber den politischen Handlungsträgern oder ihren Institutionen aus, sondern auch in der artikulierten Skepsis gegenüber den wissenschaftlichen Experten. Partizipation stellt auf diese Krisenmomente die adäquate Antwort dar, da sie *sinngenerierend* agiert. Die Bewusstwerdung der Kontingenz, die das postmoderne Denken akzentuiert und sich in der Betonung eines Werte- und Wissenspluralismus mit der damit verbundenen Schwierigkeit niederschlägt, politisches Handeln adäquat zu legitimieren, wird von der radikalen Individualisierung und „Privatisierung aller Interessen" (Bauman 1996: 318) begleitet, um diese Kontingenz nicht nur aushaltbar, sondern *regierbar* zu machen. Die Übersetzung aller bestehenden sozialen Streitfragen in ein Problem der individuellen und „*private[n]*

waren mehrere Konfessionen vertreten. Also ich denke schon, dass das Ergebnis verallgemeinerbar ist" (Int V).

Sorge“ (ebd., Hervorh.i.O.) folgt der Strategie der „Privatisierung der menschlichen Probleme und der Verantwortung für ihre Lösung“ (ebd.: 319). Der Verlust der tradierten Ordnungssysteme ebenso wie die Diskreditierung von Optionen (am deutlichsten beispielsweise in dem Immunisierungsbestreben der Marktwirtschaft als letztendlich siegreiches Modell) wird durch die Konstituierung der individuellen Verantwortung aufgefangen und im Diskurs um Partizipation eingelöst. Denn dieser ermöglicht nicht nur, die individuelle Position *sichtbar* zumachen, sondern akzentuiert ebenso die Freiheit, Autonomie und Emanzipation des Subjekts. Partizipation ist vorrangig eine Strategie der Anerkennung und Wahrnehmung und innerhalb der „von den kriegerischen Beziehungen gesäubert[en]“ (Foucault 1986: 9) Gesellschaft ein *Akt der Befriedung*. Der ‚Kopf des Königs‘ rollt und das selbstbestimmte Subjekt wird in den Stand der Souveränität versetzt. Galt der Begriff der Verantwortung, so wie Bayertz (1995) vorschlägt, als relativ unbestimmt, prospektiv und von der Sorge für etwas getragen, aber nicht von festgelegten Handlungsprämissen vorstrukturiert, so richtet sich Verantwortung hier zuerst auf die Reflexion des *eigenen* Lebens und Handelns. Die vom Diskurs um den ‚guten‘ Bürger eingeforderte Handlungsstruktur des Subjekts besitzt gleichwohl einen *verpflichtenden* Zug zur Selbstsorge, da er alle Bedingungen aufweist, welche das Prinzip der Pflicht bedarf. So besteht eine explizite Handlungsvorschrift (tugendhaftes Gebot der Beteiligung) und ein extern geregelter Ablauf (die institutionalisierte Partizipation als angebotenes Verfahren). Die Regulierung des Verfahrens der Abgabe der individuellen Stellungnahme trägt in sich keine Alternativen, abgesehen von der Verweigerung, wie es einige Teilnehmer für sich in Anspruch genommen haben. Der Begriff der Verantwortung erscheint hier als delegierbares Objekt innerhalb des Bedeutungsfeldes der Partizipation, speziell der partizipativen Technologiefolgeabschätzung, die die Effektivität der deliberativen Verfahren in kausale Abhängigkeit zum individuellen Handeln stellt. So zumindest lassen sich die Äußerungen der Teilnehmer einordnen, die durchgängig einen ‚Willen‘ zur politischen Beteiligung artikulieren und sich damit als politische Subjekte konstituieren. Um die negativen Assoziationen des Begriffs der Pflicht zu umgehen, ist die Einführung des ‚verantwortlichen‘ Selbst mit der Moralisierung als ‚guter‘ oder ‚tugendhafter‘ Bürger ein gelungener Ersatz für eine allgemeine Bürgerpflicht. Starre Normensysteme und Pflichtenkataloge werden durch sachlich-funktionale Begründungszusammenhänge sowie Mechanismen der Selbststeuerungen des individuellen Handelns substituiert.

9.2.5 Vertrauen und Anerkennung

Das Verhältnis von wissenschaftlichen Experten und Laien ist kein ungetrübtes. Von der einen Seite wird den Experten eine Skepsis entgegenge-

bracht, die sich in der Beschreibung der Mediziner als „Götter in Weiß" oder in der Ironisierung wissenschaftlicher Akteure als *Mad Scientists* ausdrücken, die neben Gruseln und Schaudern auch ein befreiendes Lachen hervorrufen. Mit diesen Beschreibungen wird häufig auf das Unverständnis verwiesen, das zwischen Experten und Laien herrschen soll und welches sicher beiderseitig zum Gefühl der Nichtanerkennung der jeweiligen Positionen führte. Die Teilnehmer der Bürgerkonferenzen waren mehrmals mit wissenschaftlichen Experten konfrontiert, so bestand nicht nur die Organisatorengruppe der Konferenz aus Personen mit akademischen Abschluss und einer gewissen Erfahrung in der wissenschaftlichen Arbeit. Auch die Teilnehmergruppen bestanden teilweise aus wissenschaftlichen ‚Experten' bzw. Personen mit einer akademischen Ausbildung, u.a. Rechtsanwälte und Mediziner. Die Befragten eröffneten ausnahmslos die Differenz zwischen Laien und Experten, unabhängig von ihrem persönlichen Bildungsgrad, ihrer Ausbildung oder ihres individuellen Wissens über die verhandelten Thematiken. Experte sein, das stand in einem diametralen Gegensatz zur Rolle des Laien oder des ‚normalen Bürgers', die sie für sich selbst in Anspruch nahmen.

Die Konstituierung als gleichzeitig *wissendes*, *politisches* und *verantwortungsvolles, moralisches* Subjekt im Setting der Bürgerkonferenz bedarf spezifischer Anerkennungspraktiken, die für jeden Teilbereich den Subjektentwurf befördern. Denn Anerkennung bedeutet zuallererst ein ‚Wahrgenommenwerden' und eine normative Bestimmung der eigenen Position.[32] Das Streben nach Anerkennung ist ein Bedürfnis, das am stärksten durchscheint, wenn Kontingenz und Zweifel den Weg zu einer gefestigten Identität versperren. Dieser Zustand, der nach Bauman prägend für die Postmoderne ist, führt zu eben jenen interaktionistischen Versuchen Anerkennung zu erreichen, die u.a. auch den Rückzug in Formen des Neotribalismus bzw. auf eine imaginierte Gemeinschaft oder Nation umfassen können. Für Charles Taylor ist das interaktionistische Element Grundvoraussetzung für die Ausbildung jeglicher Identität: „Unsere eigene Identität wird [...] im Dialog mit anderen gebildet, in der Übereinstimmung oder Auseinandersetzung mit ihrer Anerkennung unserer eigenen Person" (Taylor 1997: 55).

Dass mit den Prozessen der Enttraditionalisierung (Jürgen Habermas) ein Verlust allgemeiner ‚Sicherheit' in der Erstellung individueller Lebensbezüge oder Verhaltenskonzepte einhergeht, gilt als Konsens in der sozialwissenschaftlichen Reflexion des gesellschaftlichen Wandels. Anerkennung als *Wert*, der eine stabile Identität im Austausch mit anderen ermöglicht, gewinnt zunehmend an Bedeutung.

32 Vgl. Taylor 1997, Honneth 1992.

Innerhalb der Konzeption der Bürgerkonferenz sind mehrere Ebenen des Austauschs mit der Möglichkeit der Anerkennungsgenerierung vorgezeichnet, die Konferenz konstituiert eine *Arena gegenseitiger Anerkennungspraxen*. Zum einen diskutieren die Laien untereinander im Plenumsgespräch oder in Kleingruppen ihre jeweiligen Positionen zu Fragen der Biomedizin, des Rechts oder der Menschenwürde. Auch die Verbreitung des diskutierten Wissens im Freundes- oder Familienkreis ermöglicht eine Bestätigung der individuellen Entscheidung, nicht nur eine spezifische Meinung zu entwickeln und zu vertreten, sondern auch die Bereitschaft zur Partizipation selbst erfährt eine moralische Aufwertung. Des Weiteren stehen die Teilnehmer durch die Maßgabe der Organisatoren, die Ergebnisse auch Vertretern der Politik als Beratungs- und Entscheidungshilfe zukommen zu lassen, in einem direkten Bezug zur Ebene der politischen Repräsentation. Nicht zuletzt stellt das eingebundene Expertenhearing eine dritte Ebene dar, auf der die Begegnung mit wissenschaftlichen Autoritäten eine anscheinend gleichberechtigte Auseinandersetzung ermöglicht. Innerhalb der Konferenz stießen die Laien auf Experten aus unterschiedlichen Disziplinen, die zur Klärung von offenen Fragen von den Teilnehmern eingeladen werden konnten. Vorgegeben war eine Auswahl von Personen aus dem Bereich der Biomedizin, der Ethik, der Sozialwissenschaften, von administrativen Verbänden wie Krankenkassen, pharmazeutischen Unternehmen oder Selbsthilfe- und Betroffenengruppen. Die Teilnehmer formulierten im Voraus Fragen, die sie dann den ausgewählten Experten bei einem öffentlichen Hearing stellen wollten. Es bestand zudem die Möglichkeit, Experten selbst vorzuschlagen, die bei allgemeiner Zustimmung eingeladen wurden. Für die Veranstalter war dies umso wichtiger, als nicht der Eindruck entstehen sollte, dass mit der Auswahl der Experten eine bestimmte Zielrichtung vorgegeben war: „Und auch demokratisch, dass war uns auch wichtig, dass wir das jetzt nicht einfach vorgeben, sondern dass die Leute selber gucken sollten, wen sie da wollen, mit wem sie diskutieren wollen“ (Int III).

Für viele Befragte war die Expertenanhörung eine ‚vertrauensbildende Maßnahme‘, die auf Gegenseitigkeit beruhte: „Das hat was gebracht, auch gerade das, was ich vorhin gesagt habe, dass man auch ein bisschen Vertrauen gewann. Vertrauensbildend war es auf jeden Fall. Selbstbewusstseinsstärkend war es auch, weil man das Gefühl hatte, wir sind gar nicht so blöd mit unseren Fragen“ (Int I).

Andererseits wurde auch die Kritik geäußert, dass die Experten eine Strategie der Dissensvermeidung verfolgt hätten: „Die waren sehr zurückhaltend und haben zum Teil nicht ganz das so vertreten, wie sie das eigentlich durch ihre kurze Stellungnahme erwarten ließen“ (Int II).

Der Anspruch der Bürger innerhalb des Expertenhearings bestand darin, möglichst *kontroverse* Meinungen der Experten zu bekommen, um

auch die Ambivalenz der wissenschaftlichen Expertisen untereinander diskutieren zu können. Es stellte sich jedoch heraus, dass einerseits die befragten Experten, was konträre Positionen bzw. ethisches Konfliktpotential anbelangte, äußerst verhalten waren und andererseits Probleme in der Vermittlung der Fragen entstanden. So wurden, laut Aussage eines Teilnehmers, die „falschen Fragen an die richtigen Experten" (Int II) gestellt. Der Anspruch, den sich die Bürger im Verlauf des Verfahrens stellten, nämlich eine beratende Instanz für die Politik zu sein, wurde auch auf das Feld der Wissenschaft übertragen. Als Vertreter der öffentlichen Meinung sollte der durch das Verfahren versprochene, wenn auch begrenzte Einflussbereich auch für die Wissenschaftler gelten: „dass auch die wissen, aha so, so kommt das, was wir hier betreiben in der Forschung, so kommt das bei den Leuten an" (Int IX).

Neben der Informierung der Laien durch die Experten bzw. des sich vollziehenden Austauschs von Argumenten verleiht das Expertenhearing den Laien, unabhängig ihres sozialen Status, eine soziale Anerkennung durch die Wertschätzung ihrer Positionen durch diejenigen Autoritäten, die in der modernen Gesellschaft ‚eigentlich' für die Erkenntnisproduktion zuständig sind: „[...] es ist aber auch keiner gewesen in diesem Kreis in Dresden, der gesagt hat: Oh Gott, was bist du denn? Du bist doch nur eine Hausfrau oder nur eine Rentnerin" (Int VIII).

Diese Aussage einer Teilnehmerin kann paradigmatisch für die gegenseitige Wahrnehmung und Einschätzung der Teilnehmer untereinander stehen. Alle Befragten berichten von einem fairen Umgang miteinander, in dem traditionelle Hierarchien wie sie durch Alter, Bildungsgrad, Einkommen etc. strukturiert sind, keine Relevanz erlangten. Dieses wurde als eine sehr positive Erfahrung herausgestellt, auch aus dem Grund, weil sie für viele ein Novum darstellte: „[D]ie Gelegenheit gibt es ja auch nicht so häufig, dass man wirklich auch alle auf Augenhöhe, unabhängig ob man jetzt Hausfrau oder Studierter ist [...] und das scheint ja da richtig gelungen zu sein" (Int VIII).

Um diese Anerkennung zu erreichen, die identitätsstabilisierend wirkt und *Zufriedenheit qua Anerkennung* verspricht, ist nicht nur die Preisgabe der eigenen ethischen Haltung unabdingbar, sondern auch die ‚innersten Gefühle' sollen für alle sichtbar nach außen gekehrt werden: „Die Erfahrung, die eigenen Interessen, Bedürfnisse und Gefühle einbringen zu können, soll das Selbstbewußtsein und die wechselseitige Achtung der beteiligten stärken und auf diese Weise ihre Fähigkeit zu selbstbestimmter Austragung von Konflikten fördern" (Bröckling 2004: 127).

Der Unterschied zu traditionellen Formen des Anerkennungstransfers ist, wie Honneth (1992) herausstellt, die durch die Modernisierung vollzo-

gene Herauslösung aus identätsstiftenden Zusammenhängen, zu denen u.a. Kollektive der eigenen Statusgruppe, des eigenen Standes gehören.[33] Heute hingegen ist die Achtungszuweisung und Anerkennung nicht mehr (gänzlich) an den sozialen Status gebunden. Die soziale Anerkennung hängt keineswegs mehr mit einem rechtlichen Status zusammen, ebenso wenig mit der monetären Ausstattung.[34]

Folgt man Zygmunt Bauman in seiner Analyse der postmodernen Gesellschaft, so sind in dieser die Individuen ausschließlich als *Konsumenten* konzipiert, die aufgrund des „Schwinden[s] des Vertrauens auf überindividuelle und übergemeinschaftliche Appellationsgerichte" (Bauman 1996: 307), Anerkennung nur noch über konsumistische Praktiken erfahren können. Statussymbole gewährleisten die Anbindung an spezifische oder imaginierte Kollektive und die Abgrenzung gegenüber anderen. Wenn jedoch der Anreiz über den Konsum aufgrund zurückgehender finanzieller Mittel zurückgehen bzw. weil durch die Privatisierung der sozialen ‚Risiken' die ökonomische Vorsorge zentral werden, dann verbleibt nach dem Verblassen des *monetären* Distinktionsgewinn eine erneut umkämpfte Leerstelle der Anerkennung. Das zeigt auch, dass die Achtung und Wertschätzung individueller Potentiale keine *wesenhaften Essenzen* sind, sondern ein „permanente[r] Kampf, in dem die verschiedenen Gruppen mit den Mitteln symbolischer Gewalt versuchen, unter Bezug auf die allgemeinen Zielsetzungen den Wert der mit ihrer Lebensweise verknüpften Fähigkeiten anzuheben" (Honneth 1992: 205f.).

Voraussetzung für die Erlangung der Anerkennung durch die Experten, politischen Akteure und nicht zuletzt durch die beteiligten Gruppenmitglieder ist die Durchführung und Einübung von „Praktiken der Subjektivität" (Michel Foucault) als Kern der *Selbstsorge*, nämlich die Bereitschaft und der eigenständige Wille zu Selbstreflexion, Verzicht, Perspektivübernahme und im Endeffekt einer Reformulierung der eigene Position.

---

33 Honneth verfolgt den Begriff der Anerkennung u.a. bis in die ständischen Gesellschaften zurück, in denen der Begriff der Ehre als exklusive Form der Anerkennung akzentuiert wurde. Dort bezeichnete Ehre das „relative Maß an sozialem Ansehen [...], das eine Person zu erwerben vermag, wenn sie die kollektiven Verhaltenserwartungen habituell erfüllen kann, die ‚ethisch' mit ihrem soziale Status verknüpft sind" (Honneth 1992: 199). Mit der Moderne wird der Begriff der Ehre durch die des Ansehens oder Prestiges ersetzt, „mit denen erfasst werden soll, welches Maß an Wertschätzung der einzelne für seine individuellen Leistungen und Fähigkeiten sozial genießt" (ebd.: 204).

34 Allerdings müsste hier danach gefragt werden, inwiefern die Aufwertung eines ‚individuellen' Status, der unabhängig von den Finanzen oder Titeln seine soziale Anerkennung findet, nicht eine Strategie der Befriedung darstellt, in dem Sinne ein Herrschaftsmittel, das den Anspruch des Individuums entschärft, ebenfalls in einen, mit den Privilegien einer guten finanziellen Absicherung gekennzeichneten Status zu gelangen (vgl. Horkheimer 1992: 51).

Also eine Verhaltensweise zu „sich selbst und den anderen, ja allem gegenüber: wie man die Welt betrachtet, wie man Handlungen ausführt, wie man sich auf andere bezieht; sie ist eine Selbstbeobachtung dessen, was man denkt, was in diesem Denken geschieht und wie es vor sich geht; und sie ist eine Weise der Selbstbehandlung, mit der man sich selbst verpflichtet, reinigt, transformiert und modifiziert“ (Becker 1985: 30).

Der gelungene Aufruf zur Partizipation scheint demnach die beiden Leitbegriffe der Subjektivität, nämlich Selbsterkenntnis und Selbstsorge, als ein sich gegenseitig bedingendes Verhältnis zur Ermöglichung einer ‚autonomen‘ Subjektivität neu zu akzentuieren. Die ‚Selbstsorge‘, die durch das christliche Denken aufgrund der Ich-Bezogenheit, die dem Erlangen der göttlichen Absolution den Weg versperrte, und zugunsten der ‚Selbsterkenntnis‘ in den Hintergrund gedrängt war, sieht sich in den Gegenwart als praktisches Konzept zur Lebenshilfe rehabilitiert. Denn die Selbstsorge ist an die ‚Aktivität der Praxis‘, an das aktive Gestalten des individuellen Lebens gebunden bzw. drückt selbiges aus. Die Selbstsorge wurde mit Foucault als ein genuin politisches Prinzip der Führung benannt: „Zwischen dem Sich-mit-sich-Befassen und dem Sich-mit-anderen Befassen besteht ein Finalitätsband“ (FS: 43). Sie ist somit immer eine spezifische Relation zu anderen. Das Besondere am Konzept der partizipativen Verfahren ist die ‚Führungslosigkeit‘. Galt in der mittelalterlichen Beichtpraxis der Pfarrer als jener, der als ‚Hirte‘ die Gemeinde und jedes einzelne ‚Schaf‘ lenkt und führt, so ist die moderne Selbstsorge vermehrt ein individuell abzuschreitender Weg zur Anerkennung. Gleichwohl bedarf es der Mittler, jedoch nicht in der Form einer Unterwerfung, wie sie in der Relation zu Ärzten, Psychiatern oder Seelsorgern zum Ausdruck kommt.[35] Hier erteilen die Mittler nicht Absolution eines sich der christlichen Prozedur der Selbstverleugnung unterwerfenden Subjekts, sondern vielmehr wird die individuelle Bereitschaft, einen Standpunkt zu erarbeiten, eine Haltung zu demonstrieren, also sich selbst als souverän *anzuerkennen* und an sich zu arbeiten, als Ethos des zugleich *tugendhaften* und *politischen* Bürgers durch den Anderen (die anderen Laien, die wissenschaftlichen Experten, die politischen Akteure und schlussendlich die ‚Öffentlichkeit‘ in Form der Familie, Freunde oder der Medienresonanz). Die Voraussetzung für den Prozess der Subjektivierung, ob als Unterwerfung unter die Führung des Hirten oder als Selbstführung der individuellen ‚Sorge‘, ist die Offenbarung der eigenen Haltung, der individuellen Gefühle, Meinungen oder Wissensbestände über das Ritual des Geständnisses, das Foucault als zentral für die Prozesse der Individualisierung erachtet.[36]

35 Vgl. Steinkamp 2005: 18.
36 Vgl. WW: 76.

9.3 Dialog und Anerkennung

In der Analyse von Macht- und Herrschaftsprozeduren hatte Foucault verschiedene Mechanismen ausgemacht, mit denen ein spezifischer Diskurs durch die Kanalisierung und Kontrolle von Aussagen operiert und bestimmte Positionen wahrheitsfähig macht. Die Funktion der Diskurskontrolle beruht darin, „unberechenbar Ereignishaftes zu bannen" und seine „schwere bedrohliche Materialität zu umgehen" (OdDis 11). Die Entscheidung darüber, was als ‚vernünftig' und was als ‚unvernünftig' zu gelten hat, was also innerhalb des Bereichs der ‚Wahrheit' liegt, wird über bestimmte „Ausschließungsmechanismen" getroffen. Zu diesen Prozeduren der Ausschließung gehören u.a. Tabuisierung und Verbot oder Grenzziehung und Verwerfung, die sich sowohl auf körperliche Praktiken, auf Sprache oder auf ein spezifisches Wissen richten. Diese quasi klassische Regulierung des Diskurses, also eines spezifischen Wissens, welches in einer bestimmten Art und Weise kommuniziert werden kann, findet jedoch eine Ergänzung, die genau auf das Gegenteil insistiert und inkludierend wirkt, mehr noch: die zugleich befreiend und anerkennend wirkt. Die Techniken, die zur Unterstützung der Einschließungsprozesse Anwendung finden, können als Praktiken des Geständnisses, der Beichte oder des Bekenntnisses bezeichnet werden. Bei diesen Techniken geht es darum, dass möglichst alles *zur Sprache kommt* mit dem Effekt der individuellen Reflexion des Sprechers, der sich in die Lage versetzt sieht, über sich *selbst* sprechen zu dürfen und zu müssen. Die auf sich gerichtete ‚Supervision' zeitigt für das über sich sprechende Individuum spezifische „innere Veränderungen" unabhängig der „äußeren Konsequenzen": „[S]ie tilgt seine Schuld, kauft ihn frei, reinigt ihn, erlöst ihn von seinen Verfehlungen, befreit ihn und verspricht ihm das Heil" (WW: 80). Wissen wird dadurch einerseits kanalisiert und reglementiert und andererseits aber auch erst erzeugt, nämlich als ein Wissen, welches einen genuinen Bezug zu den sprechenden Subjekten herstellt. Denn für den Großteil der Befragten spielten Stammzell- und Hirnforschung und gendiagnostische Verfahren kaum eine Rolle.

Die Motivation zum *sprechenden* Subjekt zu werden und die Rolle des aktiven Akteurs einzunehmen ist von dem religiös konnotierten Verfahren der Beichte zu differenzieren, insbesondere von den aus der Praktik der Buße erwarteten Heilsversprechungen. Außerdem wäre nach dem Institutionalisierungsgrad der Beichte zu fragen, die teils bis in das 20. Jahrhundert als Verpflichtung gegenüber einer christlich-dörflichen Gemeinschaft galt. Eine besondere Unterscheidung ergibt sich aus der für die Gegenwart charakteristischen Ausdifferenzierung funktionaler Systeme, die für die Techniken des Geständnisses, der Beichte bzw. des Bekenntnisses bedeutsam sind. Im Falle der in den Bürgerkonferenzen verhandelten Themen in-

teressieren nur bestimmte „Relevanzkriterien des Lebensbereichs" (Hahn 2000: 232) und andere nicht.

Die Verfahren der Partizipation, die dem Auftrag der *Awareness*-Bildung folgen und auf eine umfassende Kommunizierung von Haltungen, Meinungen, Ideen etc. ausgerichtet sind und sich von Verfahren unterscheiden, die auf bloße Abstimmung abzielen, versprechen den Individuen die Möglichkeit, „sich als Einheit und Ganzheit" (Bohn; Hahn 1999: 33) zum Thema zu machen. Die *postmoderne* Zersplitterung, mit anderen Worten die Unmöglichkeit, sich als autonomes Subjekt, das *bei sich* ist, zu erkennen, wird als Beschränkung der individuellen sozialen Handlungsfähigkeit erkannt. Die Diagnose der Ambivalenz gegenwärtiger *postmoderner* Subjektivität und die gleichzeitige Suche nach Autonomie und Handlungsfähigkeit begründen die starke Anziehungskraft von Verfahren der Partizipation: „So dass also das Ganze auch einem das Gefühl gab, hier wirst du ernst genommen. Hier sollte man mitmachen, als vernünftiger Bürger, sozusagen" (Int XII).

Das partizipierende Subjekt entwirft sich selbst einer bestimmten Logik und Rationalität folgend und nimmt eine strategische Position im Diskurs um das in den Bürgerkonferenzen verhandelte Wissen ein. Zur Subjektwerdung zählt, neben den individualisierenden Disziplinartechniken wie der Prüfung, die Selbstobjektivierung, unter der die Art und Weise verstanden wird, „in der ein Mensch sich selbst in ein Subjekt verwandelt" (DR: 243). Das Versprechen nach Anerkennung innerhalb einer Gesellschaft, die aufgrund ihrer funktionalen Ausdifferenzierung auch eine soziale Differenzierung impliziert, setzt den Willen zum „Sprechen-Machen", zur Kommunikation und Offenbarung der eigenen Positionen und Haltungen voraus. Für Foucault galt das Sprechen über die eigenen Sexualität, das sich in der Form der Beichte institutionalisierte und spätestens ab dem 19. Jahrhundert als Ausgangspunkt und Objekt medizinischer Erkenntnisproduktion fungierte, als Möglichkeit der Selbsterkenntnis. Die fast als inflationär zu bezeichnende Ausbreitung von Selbstthematisierungstechnologien steht am Ende einer langen Geschichte der Geständnisprozeduren, deren Hauptfunktion heute weniger in der Sicherung sozialer Kontrolle, in der Überwachung und Reglementierung von Wissen liegt als in einer „fallweisen Sinnstiftung" (Hahn 2000: 235) für das einzelne Individuum. Das *dialogische Prinzip* der Partizipation konstituiert spezifische Grenzziehungen, die durch das ‚Zur-Sprache-kommen-lassen' Wissen erst konstituieren, regulieren, modifizieren, andere Formen (des Wissens, der Subjektivität etc.) ausschließen bzw. integrieren. Zu beobachten waren auch Strategien der Flucht vor der Geständnispraxis, die entweder im ‚Schweigen' bestanden oder in der kompletten Verweigerung: „Die hatte da, ich sag mal so, der war das dann vielleicht ein bisschen unheimlich

geworden, dass sie so, dass sie so gefordert wurde. Sie musste zu sehr aus sich herausgehen und das entsprach nicht ihrem Wesen“ (Int IV).

Die hier untersuchten Formen der Partizipation stellen diese traditionellen diskursiven Regelungsmechanismen nur auf den ersten Blick in Frage bzw. lassen diese paradox erscheinen. So geht es in den Verfahren der Bürgerkonferenzen gerade darum, ein möglichst breites Spektrum von Aussagen, Haltungen, von Wissen überhaupt zu erfassen. Anscheinend bestehen keinerlei Zugangsbarrieren (außer die strukturellen), jeder und jede ist aufgefordert, sich aktiv an der Gestaltung des Politischen zu beteiligen. Dieses Konzept steht dem klassischen Regularium zur Kanalisierung und Kontrolle des Diskurses, nämlich dem *Verbot* (OdDis:11) entgegen, denn *alles* kann und soll diskussionsfähig werden. Nicht die Wissensvermittlung im Sinne einer *Public Understanding of Sciences* ist das Ziel der Bürgerkonferenzen, sondern eine breite Bewusstseinsbildung und Informierung von Laien in Form eines Meinungsbildungsprozesses. Von einem Geständniszwang in einem allgemeinverständlichen Sinne kann nicht die Rede sein, vielmehr ist der Zwang zur Offenbarung subtiler, nämlich in der angelegten Struktur des Konzepts der Bürgerkonferenz selbst.

Angesprochen werden sollten durch die Verfahren alle Bürger, eine Strukturierung der Gruppen ergab sich ausschließlich durch den Anspruch auf Repräsentativität: „Wir hatten eben den Arbeitslosen, Pensionär, Studenten, den Angestellten in der, was weiß ich, die eine Frau, die da in einer Firma gearbeitet hat und so. Also das war von der Mischung her, fand ich es gut, das sich so viele beworben hatten, dass sich diese, für mich doch irgendwie ein bisschen repräsentative Gruppe zusammenstellen konnte“ (Int IV). Der Anspruch, eine Meinungsvielfalt abzubilden, spiegelt sich auch in den Interviews wider. So wurde im Allgemeinen sehr darauf geachtet, dass jeder und jede ausreichend zu Wort kam, das „Schweigen“ wurde eher als problematisch empfunden. So auch die Selbsteinschätzung einiger Teilnehmer, die sich als sehr dominant innerhalb der Gruppenprozesse empfanden: „[I]ch sag es mal ganz locker, also ich bin dominanter Typ, ich bin auch relativ vorlaut, oder schnell mit dem Wort dabei, also ich hatte überhaupt keine Schwierigkeiten, mich irgendwo einbringen zu können“ (Int XIII).

Dieser sich hier abzeichnende *Wille zur Kommunikation*, zur Meinungsäußerung ist multivariabel zu begründen. Sicherlich sind die Möglichkeiten, persönliche Positionen zu artikulieren, im Gegensatz zur Vergangenheit gestiegen, jedoch ist mit der Steigerung des Kommunikationspotentials nicht unbedingt die Steigerung der Wahrnehmung und Anerkennung des Gesagten einhergegangen. Die sich hier abzeichnende Strategie der großflächigen Abbildung von Haltungen und Positionen kennzeichnet eine neue Qualität, die die Normierung dessen, was kommuniziert werden kann und Anerkennung findet und was nicht, bestimmt. Foucault

zeigt, dass seine Untersuchungen sich auf die Wirkungen von Normen im gesellschaftlichen Leben beziehen. So sind eine negative und eine positive Konzeption von Normierung zu unterscheiden: Während erstere sich als juridisches Modell über den Ausschluss von etwas Unerwünschtem manifestiert und mit der Differenz von Erlaubtsein und Verbot agiert, ist zweitens ein *Prozess der Produktivität*, in dem ein spezifisches Wissen konstituiert wird. Hier liegt der Machtcharakter des Geständnisses als Bestandteil der Partizipation begründet, der fordert: „[...] alles zu sagen, was man ist, was man getan hat, wessen man sich erinnert und was man vergessen hat, was man verbirgt und was sich verbirgt, woran man nicht denkt und was man nicht denkt“ (WW: 78).[37]

Ausschließung, auch die selbstbestimmte, bedeutet demnach die Reglementierung bestimmter Wissens- oder Verhaltensformen, die produktive Normierung hingegen *reguliert*. So wurde der Wahnsinn als spezifische Wissensform entweder in Verbindung mit den Praktiken der Exklusion betrachtet, die der Trennlinie von Vernunft und Unvernunft folgen. Oder aber als Tendenz der *Befreiung*: „[I]m Asyl, das in einer völlig anderen Weise mit dem Wahnsinn umgeht, indem es diesen in den Bereich des Wissens integriert, das die Medizin für den Menschen erbringt, auf dem Hintergrund von Geisteskrankheiten gedacht und auch, wenn man so will, behandelt werden“ (Macherey 1991: 171).

Die Technologie des Geständnisses fungiert zudem nicht nur als Weise der Subjektkonstituierung, sondern ebenfalls als Möglichkeit der Kontrolle. So können durch die Aussagen der Teilnehmenden bestimmte Themenfelder frühzeitig politisch besetzt werden. Denn die Konferenzen dienen nicht nur der Ermöglichung der Teilhabe, dem individuellen Wissenserwerb, der Veröffentlichung eines bestimmten Problems oder der Beratung von Experten und Politikern, sondern die antizipierten Konsequenzen der bislang nicht absehbaren Folgen der Biomedizin können, diskursiv erzeugt, Ausgangspunkt für interventionistische Maßnahmen sein, bestimmte Themenfelder *anders* zu kommunizieren.

Das G*egenüber* des Subjekts ist Bedingung für die Konstituierung des Subjekts, dem es seine ‚Wahrheit‘ enthüllen kann: „Und dann war ja das Interessante, diese für sich selber für sich zu rationalisieren: Warum? Wie kann ich jemanden erklären, warum das so ist. Und warum? Also wo trennt sich der Weg von dem, der neben mir geht, von seiner Entscheidung, von meinem Weg. Also dieses Aufdröseln, das ist bei unserem Votum auch gut raus gekommen“ (Int I).

---

37 In diesem Sinne ist auch die Interviewsituation zwischen den Befragten und mir ein Machtverhältnis, das ein spezifisches Wissen produziert und in dem sich die Teilnehmer als ‚geständige‘ Subjekte durch die Preisgabe ihrer Erinnerungen erneut als Subjekt spezifischer Handlungen entwerfen.

Die *pastorale Macht*, die in der Figur des ‚Pastors' das Seelenheil der Gemeinde zu sichern hatte, richtet sich nicht ausschließlich auf die soziale Gruppe, sondern auf jedes einzelne Individuum. Diese Ausrichtung und Konstitution einer besonderen Beziehung zwischen dem Pastor und den einzelnen Mitgliedern der Gemeinde, oder in der modernen Version formuliert, in der Beziehung zwischen dem Wohlfahrtsstaat und den einzelnen Staatsbürgern[38] ermöglicht Individualisierung und eine gleichzeitige Partikularisierung. Foucault benennt drei Gründe für diese Aufsplittung der Gemeinde (der Gruppe) in eine direkte Beziehung zwischen dem sorgenden und kontrollierenden Souverän und dem einzelnen Individuum: „Der Hirte muss über die materiellen Bedürfnisse von jedem Mitglied der Herde informiert sein und sie stillen, wenn es nötig ist. Er muss wissen, was vor sich geht, was jeder Einzelne tut – seine öffentlichen Sünden. *Last and not least* muss er wissen, was in der Seele jedes Einzelnen vor sich geht, seine geheimen Sünden und seinen Fortschritt auf dem Weg der Heiligkeit kennen" (Foucault 2005: 179).

Die Gefahr, die in der christlichen Konzeption dem ‚verlorenen' Schaf droht, ist nicht nur die Verweigerung des Seelenheils, sondern auch die Verweigerung der Erlösung für den Pastor selbst. Für den Staat droht durch den Verlust der Kontrolle und Fürsorge über den Einzelnen die gesamte soziale Ordnung aus den Fugen zu geraten. Denn die pastorale Macht des Wohlfahrtsstaates verschränkt Versorgung und Kontrolle auf Seiten staatlicher Institutionen und den „komplementären Gehorsam[s] bzw. infantilen Abhängigkeits-Mentalität der ‚Geführten'" (Steinkamp 2005: 11). Jedoch lässt sich dieses Bild keineswegs eins zu eins auf die Bürgerkonferenz übertragen, denn es ist mitnichten so, dass die Teilnehmer einer bestimmten Position folgen, sondern die Ergebnisse zeigen die Ambivalenz der Wissenschaft selbst. Aufgrund des Zustandes, dass der archimedische Punkt der Wahrheit auch in den Wissenschaften selbst verworfen ist zugunsten einer Pluralität von Wissenskonzepten, ergeben sich auch für die Laien, wenn nicht Momente der Verunsicherung, so doch die Erweiterung ihrer Perspektiven und Annahmen: „In dem Maße, wie man sich diese Problematik aneignet, sich darüber liest, diskutiert, Experten auch hört, Ethiker hört, die wir ja auch hatten. Da kommt man dann schon ein bisschen zu der Meinung, mein Gott, da haste wohl [...] bist du vielleicht über das Ziel hinausgeschossen, kann man nicht verantworten. Wenn Du selbst das noch kannst [...], aber das ist in der Gesellschaft nicht durchsetzbar" (Int XII).

Kommuniziert werden Risiken und Vorteile, von den eugenischen Implikationen bis hin zur „viereckigen Tomate, die nicht vom Teller

38 Vgl. Steinkamp 1999: 11.

rutscht“ (XII). Deliberation bedeutet hier das Abwägen von kontingenten Zielsetzungen und konstruiert *Dilemmata*. Moralische Dilemmata stellen eine Bedrohung für den „Drang nach Selbstkonsistenz“ (Augusto Blasi) der Individuen dar, sie sind explizit auf Verunsicherung angelegt und eröffnen keine Lösungswege außerhalb der konstruierten Situation, denn jede Dilemma-Konstruktion bleibt auf den Antagonismus der Lösungsmöglichkeiten beschränkt. Hier kommt ein weiterer Effekt der Bürgerkonferenz, die ja nicht nur die Befriedung konfligierender Verhältnisse zum Ziel hat, zum Tragen: Die unterschiedlichen Positionen, die die Laien aufgrund ihrer divergierenden Lebens- und Vorstellungswelten mit sich bringen, unterliegen einer langsamen *Homogenisierung*. Eine Entschärfung sozialer Beziehungen mittels Austausch tritt ein: „Ich denke eher, den ganzen Prozess, der sachlichen [...] also des Erarbeitens des Themas an sich, oder der Sache an sich und der Argumente... des Austauschs der Argumente haben wir uns nachher ein bisschen angenährt, von beiden Seiten, logischerweise. Das drückt ja auch das Votum dann aus“ (Int XII).

Eine Annäherung zwischen unterschiedlichen Positionen wird angestrebt: wenn schon kein Konsens hergestellt werden kann, dann wird zumindest der *Streithandel* (Rancière) vermieden. Die Anerkennung und Übernahme anderer Positionen, die vielfach von den Teilnehmern als Effekt des Verfahrens benannt wird, kennzeichnet die Strategie der Befriedigung kontroverser Verhältnisse: Die Funktion der Anerkennung ist hier eine Ausschaltung des *Normativen* zugunsten des *Deliberativen*: Indem im Akt der Anerkennung kein abschließendes Urteil, keine Trennung zwischen erwünschter und unerwünschter Meinung, Handlung usw. gezogen werden kann, soll eine *gleichberechtigte Interaktion* zwischen unterschiedlichen Partnern ermöglicht werden, die nicht als Regulativ auftritt, sondern als *Ermöglichung*: Das Gespräch unter den Teilnehmern produziert Kontroversen und Annäherungen gleichzeitig. In dieser wissensproduzierenden Anordnung der Kommunikationsermöglichung werden Handlungsoptionen getestet und diskutiert. Es werden spezifische Verwendungsmöglichkeiten produziert und Verantwortbarkeiten verschoben. Diese Wissens-Arbeit erfordert ein verantwortungsvolles, umsichtiges und rationales Individuum. Dabei ist der Standpunkt, der letztlich eingenommen wird, zweitrangig, denn der ‚Gewinn des Sprechers‘ liegt in der Bestätigung seiner selbst, als aktives Subjekt.

Anerkennung ist der erste Schritt des dialogischen und konsensorientierten Diskurses, der Differenzen miteinander versöhnt und zur Stabilität einer sozialen Ordnung beiträgt. Denn nicht die Entscheidung *Für* oder *Gegen* ist der politische Einsatz der Partizipation, sondern alleinig der Prozess der Teilhabe, der *Demokratie* verspricht. So bedauernswert es auch alle Teilnehmer an der Konferenz finden, dass ihre erarbeiteten Ergebnisse anscheinend keinerlei Einfluss auf die administrativen Institutionen haben,

desto mehr identifizieren sie sich mit der Idee des Partizipativen, die Herrschaft und Recht ersetzen könnte, als *Moment der Emanzipation*.

9.4 Der ,unsichere' Aktivbürger der Wissensgesellschaft

Was ist als Resümee aus der Interpretation dieser zwölf Interviews festzuhalten? Es bleibt, nicht nur auf den ersten Blick, eine ambivalente Einschätzung zurück, die die Zwiespältigkeit in der Wahrnehmung der Teilnehmer spiegelt. Ambivalent muss auch die Frage nach der Ausbalancierung von Machtverhältnissen beantwortet werden. Die von den Teilnehmern geäußerten Frustrationen gegenüber der Wirkungsweise und Nachhaltigkeit ihrer Arbeit beruht auf der angenommenen Wirkungslosigkeit ihres erstellten Wissens. Die Teilnahme war von dem Versprechen motiviert, die klassischen Hierarchiestrukturen zwischen den Experten und Laien aufzubrechen, indem die Laien in die Machtpositionen von Experten gehoben werden. Ihre Meinung sollte nicht nur privat sein, sondern auch das *Öffentliche* beherrschen und damit den Raum von *privat* und *politisch* neu strukturieren. Als Instanz konstituierte sich, um dieser Aufgabe gerecht zu werden, ein aktiver, politischer Bürger, der den ,Prozess der Demokratisierung' mit voranzutreiben suchte: „Inwieweit sie [die Bürgerkonferenz, TJ] Wirkung hat, das haben wir jetzt im Nachhinein ja erst erfahren, dass es eigentlich nicht so weit her ist, mit der, mit der Wirkung dieses Votums, das wir dann erstellt haben. Aber es wurde ja so von Anfang an suggeriert, so ein bisschen: ,Sie werden also ernst genommen, Ihnen werden alle Möglichkeiten und Experten zur Seite gestellt'" (Int XII).

Für dieses Versprechen, das die Anerkennung ihrer individuellen Lebensbezüge versprach, opferten die Teilnehmer ihren Erfahrungshorizont zugunsten der Rationalität des Verfahrens, teilweise mit dem Effekt der Frustration. Freiwilligkeit, eine vorausgesetzte Öffentlichkeit und die Öffnung autoritärer Relationen bilden die Bezugspunkte, die das partizipierende Subjekt kraft des eigenen Gewissens zur wohlüberlegten Formulierung des eigenen Standpunktes leiten. Dabei dienen die Aussagen und das abschließende Resümee der Verschriftlichung, der Dokumentation und der Archivierung von persönlichem und konsensuell ausgerichtetem Wissen. Unabhängig von dem Scheitern der anvisierten Ziele der Bürgerkonferenzen, liegen die Effekte nicht so sehr in der Verschiebung der Machtverhältnisse als in der Produktion des demokratischen Subjekts.

Das Macht-Wissens-Verhältnis beweist in seiner bestehenden Dualität zwei Effekte: Die partizipierenden Laien erhalten ein Sprachrecht und werden in dem ehemals autoritär verfassten Verhältnis von Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit als Instanz der Moralität anerkannt. Das einzel-

ne Individuum konstituiert sich innerhalb der Bürgerkonferenzen nicht nur als wissendes und teilhabendes Subjekt, sondern erfährt als *sprechendes* Subjekt ebenfalls eine Einsetzung als *Autor*, der eine Machtposition erlangt. Damit verbunden ist ganz allgemein die Zurechenbarkeit von Aussagen, die sowohl Individualisierung und Privatisierung des Gesagten meint. Die Ermächtigung als *Autor zu wirken*, lässt die Determinationen von Subjektivität in den Hintergrund rücken. Das Subjekt erfährt sich selbst als akzeptierte und einheitliche Instanz. Andererseits wird Wissen produziert, verbreitet und gleichzeitig reglementiert, nach den Vorgaben einer den ‚Sachzwängen' entsprechenden Diskussionskultur, die den „sanften Zwang des besseren Arguments" (Christoph Tannert) akzentuiert. Auch ist das produzierte Wissen den Laien entzogen, sie selbst sind mit ‚ihrem' Wissen auf sich zurückgeworfen, ohne die Möglichkeiten, die Erkenntnisse breiter und öffentlicher' zu thematisieren.[39]

Diese beiden Seiten, die ‚Ermächtigung' des Subjekts und die ‚Kontrolle' des Wissens, entsprechen der Subjektivierung mit der doppelten Bedeutung des Entwurfs, der von Autonomie und Eigenständigkeit zeugt und der Unterwerfung unter die demokratischen Spielregeln der Konsens-Demokratie. Die Ambivalenz, die Kennzeichen jeder Subjektkonstituierung ist, tritt auch in der Frage nach den Machtverhältnissen innerhalb der Bürgerkonferenz auf. Gleichwohl kann die im Verfahren institutionalisierte ‚fremdgesteuerte Selbststeuerung' kaum als eine repressive Machttechnik begriffen werden. Nicht nur die formalen Bedingungen und Voraussetzungen widersprechen dem, sondern auch die bewusste Orientierung an der Möglichkeit, unterschiedliche Positionen in dem Endvotum festzuhalten. Niemand sollte sich ausgeschlossen fühlen, jede Meinung soll zur Sprache kommen und berücksichtigt werden. Unter der Beachtung der formalen Kriterien von Freiwilligkeit, Fairness und spezifischen Regelungen des Kommunikationsprozesses durch Moderation, ist somit eine *repressive* Machtpraxis auszuschließen, denn es ging nicht darum, Überzeugungsarbeit zu leisten oder die Positionen der Teilnehmer in eine Richtung zu lenken. Vielmehr wird von den Initiatoren und von den Teilnehmern das Moment der Freiwilligkeit und der zwanglosen Kommunikation stark betont. Dementsprechend sind auch die Ergebnisse von Unschlüssigkeit und Ambivalenz, die gleichzeitig bejahend und ablehnend dem wissenschaftlichen Wissen und der daran anschließenden Techniken gegenüberstehen. Nicht Sicherheit in Bezug auf eine gefestigte Haltung ist das Produkt der Deliberation, sondern eine *Homogenität der Unsicherheit*: „[I]ch […] hab dann halt auch andre Seiten kennen gelernt und bin halt mittler-

39 Besonders einige Teilnehmer der ersten Konferenz (Gendiagnostik) haben sich in der Folgezeit intensiv um eine Verbreitung der Ergebnisse in öffentlichen Medien bemüht, wobei ihnen nur wenig Erfolg beschieden war.

weile der Meinung oder mittlerweile wüsste ich gar nicht, was ich dazu sagen würde. Das ist jetzt gar nicht unbedingt, dass ich jetzt ganz von meiner Meinung abrücken würde, aber ich find es jetzt viel, viel schwieriger, wenn man dann wirklich eine Meinung hätte, wenn es dann wirklich was [...] wenn es dann wirklich zu einer Entscheidung kommen sollte. Weil da gibt es halt nicht wahr oder falsch“ (Int VI).

Im Allgemeinen wohnt dem Begriff *Unsicherheit*, die Parsons als eine der wesentlichen menschlichen Eigenschaften beschrieben hat,[40] ein Moment des Unkalkulierbaren bei. Ohne auf die Unterscheidungen zwischen Risiko, Ungewissheit oder Unsicherheit eingehen zu wollen, lässt sich die Unsicherheit gleichermaßen als Regierungs- und Selbsttechnologie bezeichnen.[41] Deutlich wurde dieser Komplex mehrfach an den Risikokonzeptionen innerhalb der Medizin und den daran anschließenden administrativen Regelungsmaßnahmen gezeigt.[42] Die Beschreibungen, die Menschen als ‚riskant‘ einstufen (aufgrund ihrer ‚genetischen Ausstattung‘) und entsprechende administrative Lösungen bereitstellen (Gentests, präventive Interventionen), sind ‚Problematisierungen’ mit der gleichzeitigen Erstellung von möglichen Lösungswegen. Dieser Prozess konstituiert ein eigenverantwortliches Subjekt, das nun für die „Reflexion und Entscheiden in Grundsatzfragen“ belangt wird und aufgrund seines eigenen Gewissens entscheiden muss, beispielsweise für oder gegen den genetischen Test, die Forschung mit Stammzellen oder die Verabreichung von Ritalin an ADHS-betroffene Kinder. In diesem Sinne tragen die partizipativen Verfahren zu einer ‚Ethisierung’ bei, welche anstelle „des Allgemeingültigkeit beanspruchenden Ordnungsrahmen der Moral“ (Gottweis et al. 2004: 317) nun die Ethik, die keine außenstehende legitimatorische Instanz beansprucht, als Reflexion über die Richtigkeit des individuellen Tuns einsetzt.

An dieser Stelle entwickelt die Selbsttechnologie der individuellen *ethischen Selbstführung* ihre bevölkerungspolitische und damit zweite regierungstechnische Relevanz, die eine *antiautoritäre Biopolitik* ermöglicht, die auf der ethischen Haltung eines sich frei entscheidenden Subjektes beruht. Eine grundlegende Besonderheit für die Konstitution des Subjekts liegt in der Unterscheidung von Moral und Ethik, wobei letztere den Anspruch vertritt, Imperative zu erstellen, die von möglichst vielen geteilt werden können.[43] Moral gilt als ein Bezugssystem, das gruppenspezifische Vorschriften für das Handeln des Einzelnen macht, sie bleibt dem Individuum äußerlich und wirkt als göttliches Gebot, kosmologische Ordnung

40 Vgl. Parsons 1994, Gottweis et al. 2004: 316.
41 Vgl. Nowotny et al. 2004, Stehr 2000.
42 Vgl. u.a. Lemke 2000a, Samerski 2002.
43 Vgl. Gottweis et al. 2004: 317.

oder als Vernunftregel.[44] Der „moralische Code“ (Foucault) gibt ein als sittlich verstandenes Verhalten vor, zumeist durch ein *Gegenüber*: der Lehrer, Pastor oder auch Bio-Ethiker. Moralisches Handeln bezieht seine Legitimation von einer äußeren Instanz, das ethische Verhalten hingegen meint vielmehr die Führung seiner selbst, den Akt, sich unabhängig von äußeren Sitten oder moralischen Instanzen als ‚Souverän und Hirte seiner selbst’ zu entwerfen und nur auf sich selbst verwiesen zu sein. Ethisches Debattieren, das sich vom moralischen durch seine Bezogenheit auf das einzelne Individuum unterscheidet und das nicht mit einem Gesetz oder einer Sitte begründet werden kann, ermöglicht die ‚Annäherung’ in konfligierenden Kontexten. Ethisches Handeln untersteht jedoch einer unauflösbaren Ambivalenz, will es sich doch einerseits auf einen vernunftgeleiteten Normenkatalog, aus dem sich die universal gültigen Imperative des Handelns ableiten lassen, berufen. Andererseits jedoch wird mit der Konstitution des ethischen Subjekts, das nach seinem Gewissen entscheidet, die Universalität wieder in Frage gestellt. Es sieht sich in den partizipativen Verfahren mit anderen, ebenfalls sich auf das eigene Gewissen berufende Positionen konfrontiert. Für die nun entstehenden Konflikte scheint es keine konsensuellen Lösungen zu geben, denn die Konstruktion von Gewissensfragen kann keinen gesellschaftlichen Konsens erzeugen:

Die Erfahrung der Situation der ‚Uncertainty’, die die Perspektivierung auf das individuelle Selbst als Führungsweise hervorbringt, zeitigt Überforderung und Frustration. Denn der verinnerlichte Anspruch zur Abgabe eines selbstbestimmten Meinungsbildes soll der dem Laien zugewiesenen Rolle des aktiven ‚guten’ Bürgers gerecht werden, der seine Verantwortung eigenständig wahrnimmt. Als Anreiz ist Emanzipation versprochen, ein Gewinn an Freiheit und Selbstbestimmung soll durch den individuellen Wissenserwerb und Meinungsbildungsprozess ermöglicht werden. Die Anforderung, dass das Individuum hochkomplexe Bereiche als mündiges und vernünftiges Subjekt bearbeiten und entscheiden soll, bringt die Zumutung einer sachlichen Entscheidung mit sich, die jedoch auf der Ebene des Gewissensentscheids verbleibt und weite determinierende Bereiche der ökonomischen, kulturellen und sozialen Voraussetzungen systematisch *ausblendet*. Die *Strategie der Responsibilisierung* des Individuums macht das ‚Gewissen’ als Ansatzpunkt der Regierungstechnologie aus, der die private Meinung als öffentliche und politische Instanz konzipiert. Der Rückzugspunkt in dieser Konstellation scheint für den Laien die Rationalität des wissenschaftlichen Wissens zu sein, über das er mitentscheiden soll, das jedoch als einzig objektiv und rational angenommen wird. Die Konsequenz daraus ist die Zurückweisung des außerwissenschaftlichen Wissens,

44 Vgl. Schmid 2000: 234.

der Erfahrungen des Laien zugunsten einer erneuten Apostrophierung des wissenschaftlichen Wissens. Partizipation am diskursiven Geschehen der Wissensgesellschaft resultiert aus der Angewiesenheit einer von unten kommenden, zirkulierenden Macht auf einen zentralen Stützpunkt, welcher den Diskurs trägt und reproduziert. Dieser Punkt ist das ethische Individuum, welches den Diskurs trägt und verbreitert, sich durch und in ihm herausbildet und konstituiert.[45] Getragen wird diese Selbstkonstituierung durch die diskursive Erzeugung defizitärer Zustände: Wissenschaft, Staat und Gesellschaft und nicht zuletzt der Bürger sind ‚krisenanfällig', ‚nicht mehr regierbar', das Soziale wird insgesamt als ‚gefährdet' eingestuft. Parallel zur Etablierung einer prinzipiell krisenhaften und tendenziösen Entwicklung, die alle für das Subjekt konstitutiven Bereiche umfasst, verspricht der partizipative Diskurs Befreiung und Aufklärung von den das Subjekt unterdrückenden und einzwängenden Verhältnissen. Das Beispiel der Bürgerkonferenz zeigt, dass die Notwendigkeit identitätsstiftender Gelegenheiten für das Individuum mehr an Bedeutung gewinnt, insofern andere Anerkennung verschaffende Arrangements auf dem Rückzug sind. Damit die „Krise von der Idee des Selbst" (Greco 2000: 165) nicht eskaliert, müssen neue Anerkennungsverfahren installiert werden, die die Freisetzungen der Individuen auffangen. Die Praktik des Geständnisses, die ohne repressiven Zwang und ohne den absoluten Bezugsrahmen eines führenden Mittlers auskommt, produziert eine Wahrheit, die nicht praxis- oder lösungsorientiert ist, sondern die „Problematisierungen" produziert: „Als Bild entspricht der Produktion von Wahrheit durch das Reden/Gestehen nicht die gerade Linie, die am Bestimmungsort, der Problemlösung, zum Pfeil wird, sondern eine kurvige Figur, die mit Ecken und Überschneidungen irgendwo anfängt und irgendwann endet oder auch nur einfach schwächer wird" (Gottweis et al. 2004: 320).

45 Vgl. WW: 115.

10 Partizipation als Regierungstechnologie

Wir sind, wenn nicht schon angekommen, so zumindest auf dem Weg in eine Wissensgesellschaft. Dieser Tenor durchzieht weite Bereiche sozialwissenschaftlicher Reflexion, die Programmatik von parteipolitischen Strategien oder die Ansprachen von Vertretern wirtschaftlicher Verbände. Dabei ist das Szenario der Wissensgesellschaft keineswegs ein skeptisches, sondern eines, mit dem große Hoffnungen evoziert und bestimmte Anforderungen verbunden werden. Das Wissen soll zu der Ressource eines Europas werden, dessen Rohstoffe längst erschöpft sind und das sich im Zeitalter globalisierter Märkte ökonomisch nur durch Qualität auszeichnen kann. Doch nicht nur als ökonomisches Gesellschaftsmodell ist die Wissensgesellschaft aktuell, von ihr verspricht man sich auch die Lösung von gesamtgesellschaftlichen Problemen, seien es Bildungs- oder Demokratiedefizite. Um jedoch in der Wissensgesellschaft stand zu halten und die geforderte *Qualität des Wissens* zu erbringen, ist ein ‚lebenslanges Lernen' und die permanente Kompetenzsteigerung unabdingbar. Denn mit der Wissensgesellschaft wird ein grundlegender Wandel verbunden, der die tradierten Arbeits- und Produktionsverhältnisse ebenso auflöst wie die Statik der individuellen Eingewobenheit in soziale Strukturen. Die Wissensgesellschaft wird dabei zum alles überragenden Individualisierungsmotor. Nicht mehr die sozioökonomischen Verhältnisse werden als ausschlaggebend für die Ordnung der Gesellschaft akzentuiert, sondern allein der Wille und die Fähigkeit des Einzelnen, sich als wissendes Subjekt lebenslang zu konditionieren. Flexibilität und Mobilität sind die Qualitäten, die im Diskurs um die Wissensgesellschaft unter den Anforderungen eines globalisierten Kapitalismus den zukünftigen Wissensarbeiter auszeichnen. Wer diesen Anforderungen genügen will, muss sich dementsprechend selbst gestalten. Die damit verbundene Ökonomisierung des Wissens verändert nicht nur den Wissensbegriff, sondern reformuliert das Konzept der Bildung unter den wirtschaftlichen Zwängen bis zur Unkenntlichkeit:

„Daß niemand mehr zu sagen weiß, worin Bildung oder Allgemeinbildung heute bestünden, stellt keinen subjektiven Mangel dar, sondern ist Resultat eines Denkens, das Bildung auf Ausbildung reduzieren und Wissen zu einer bilanzierbaren Kennzahl des Humankapitals degradieren muß“ (Liessmann 2006: 10).

Die neoliberalen Umstrukturierungen des Sozialen, die sich im Besonderen auch auf Wissen und Wissensverhältnisse beziehen, agieren jedoch mit *zwangslosen Strategien*, die sich keinesfalls in der dunklen Nähe autoritärer und totalisierender Setzungen bewegen, sondern euphemistisch eine neue Freiheit des Individuums verkünden. Die Wissensgesellschaft soll keine Disziplinaranstalt sein, sondern ein demokratisierter Gesellschaftsentwurf, der die *Ratio* des wissenschaftlichen Denkens als gesellschaftliches Strukturprinzip aufweist. Denn die Wissensgesellschaft wird eine Gesellschaft der Teilhabe und Befreiung zugleich sein, in der nicht nur das Versprechen der Moderne nach einer Befreiung von der schweren körperlichen Industriearbeit durch die Ablösung durch Kopfarbeit erfüllt werden wird, sondern die Erzeugung und Reflexion von Wissen zu einem gesellschaftlichen Bereich erklärt wird, für den jeder die Verantwortung trägt. Auffällig ist, dass der Diskurs um die Wissensgesellschaft mit einer anderen, breit rezipierten Forderung verknüpft ist, und zwar der Stärkung der Partizipation des Bürgers. Einher geht die Thematisierung des Wissens dementsprechend mit dem Versprechen einer weitläufigen Demokratisierung der gesellschaftlichen Ordnung. Bürger sollen beteiligt und in die Verantwortung genommen werden, eine Entwicklung, die bei den Betroffenen mit Dankbarkeit zur Kenntnis genommen wird, da sie eine Anerkennung verspricht, die weder die prekär gewordene monetäre Auszeichnung noch andere tradierte Formen der Identitätsstabilisierung gewährleisten können. Bürgerschaftliches Engagement wird so zum ‚sozialen Kitt’, der die Spaltungstendenzen der neoliberalen Transformation füllt. Die unterschiedlichen Formen von Beteiligung sollen sich nicht nur auf kommunale Entscheidungen beziehen, sondern auch in jenem speziellen Feld installiert werden, das dem *Bürger* und *Laien* bislang verschlossen war, nämlich der Wissenschaft. Galten bisher interdisziplinär besetzte Ethik-Kommissionen als ein Paradebeispiel für die Auflösung starrer Grenzen zwischen den einzelnen Disziplinen, so erfolgt seit einiger Zeit die Diskussion über die Folgen wissenschaftlicher Forschung nicht mehr in hermetisch abgeriegelten Expertenzirkeln, sondern in Form von Bürgerkonferenzen. In diesem deliberativen Setting wird der Einzelne in den Stand eines Experten unter Experten erhoben, der kraft seines Verstandes, seiner Mündigkeit und seines Gewissens ein ethisches Urteil fällen soll. Diese neue ‚Autonomie’ ist das Produkt der neoliberalen Form politischer Führung. Partizipative Verfahren sind Momente einer „Subpolitik“ (Lemke et al. 2000: 26), die nicht eine gegenteilige Form zu den tradierten Herrschaftsverhältnissen ausdrückt,

sondern einen Möglichkeitsraum konstruiert, in dem spezifische Regierungsziele an *Selbsttechnologien* angeschlossen werden können: Zum Vorschein kommt ein zivilgesellschaftliches Subjekt mit dem *Ethos der Mündigkeit*. Die produzierte Autonomie folgt jedoch keinem Selbstzweck, denn sie ist der Garant für die Legitimation von wissenschaftspolitischen Interventionen und letztlich des Regierungshandelns.

Der Begriff der Partizipation, der hier in den Konzepten von Kommunitarismen, Bürger- und Zivilgesellschaft bis hin zu dem hier verhandelten Komplex durchscheint, nimmt in den gegenwärtigen politischen, kulturellen und sozialen Debatten eine wichtige Schlüsselstellung ein: als diskursives Element, das durch seine Kopplung an Freiheit zum Handeln motiviert. Partizipation ist, als Teilhabe verstanden, eine Kategorie des Politischen, spezieller der politischen Theorie, die ihn als demokratisches Grundprinzip, als gesellschaftlichen Gestaltungszugang definiert. Der Begriff beschränkt sich nicht auf neue und adäquatere Formen politischer Teilhabe, sondern taucht vermehrt in anderen Fachdiskursen als Handlungsbegriff im Sinne einer strategischen Formulierung einer Handlungsanleitung bzw. -forderung auf. Die hier vorgelegte Analyse zeigt, dass der Begriff der Partizipation nicht nur eine Vokabel ist, die das Potential auf der Ebene realpolitischer Interventionsmöglichkeiten beschreibt, sondern ein diskursives *Scharnier* wie *Dispositiv*, das die Ebene politischer (Regierungs-)Programmatik mit der Ebene der Subjektkonstituierung verbindet.

Die Forderung nach Beteiligung ist ein diskursives Element, das an eine spezifische Semantik geknüpft sind. Denn Partizipation verspricht Freiheit und Emanzipation. Die Begriffe sind „Deutungsschemata, mit denen die Menschen sich selbst und die Welt, in der sie leben, interpretieren; normative Fluchtpunkte, auf die ihr Selbstverständnis und Handeln geeicht sind; schließlich konkrete Verfahren, mit denen sie ihr eigenes Verhalten oder das anderer entsprechend steuern" (Bröckling 2004: 11). Durch die normative Aufladung und letztlich durch die konkrete Praxis der Partizipation werden Handlungsspielräume eröffnet, die ehemals durch den disziplinierenden oder straff hierarchisch organisierten Staat verwehrt waren. Partizipation *schafft nicht den Staat ab*. Sie stellt vielmehr eine Regierungstechnologie dar, die nicht mit der diskreten Art der Persuasion zum Handeln bewegt, sondern die *Selbst-Führung* durch die Konstitution von der Freiheit gewährleistet. Diese Freiheit stellt eine „Ressource" (Bröckling 2005: 22) dar, die nicht essentiell gegeben ist, sondern die erst erzeugt werden muss, um sie effektiv zu nutzen.

Wie auch das *Politische* gewinnt hier der Begriff der *Regierung* im Sinne von Foucault eine Erweiterung, die sich von der Beschränkung (real)politischer Interventionen löst und jede psychische und soziale Handlung des Individuums in den Kontext von ‚Regierung' stellt. Damit wird einer wechselseitigen Bewegung stattgegeben, die das Politische mit dem

Privaten amalgamisiert und umgekehrt. Dem ‚Regieren' ist nicht die Richtung von oben nach unten vorgegeben als Vorschrift für das Handeln der Subjekte, sondern die *Privatheit*, die private Freiheit selbst wird zum individuellen Motor der politischen Steuerung. Diese Transformation trifft auf Barrieren, Unzulänglichkeiten und Widerstände und vollzieht sich nicht linear, sondern bedarf der Techniken der Anerkennung. In der Bürgerkonferenz garantieren die eingeladenen Wissenschaftler, die politischen Akteure und die Öffentlichkeit den partizipierenden Individuen die freiheitskonstitutive Anerkennung.

Die Technologie der Partizipation stellt hierbei ein Element gouvernementaler Praxis dar. Es geht nicht um die Verordnungen ‚von oben', per Gesetz, sondern um den konkreten Einbezug gesamtgesellschaftlicher Gruppen und Meinungen. Gerade das verhandelte Wissen der Biowissenschaften stößt in vielen Bereichen auf Irritationen und Ablehnung. Vorherrschend war bislang die Ansicht von Politik und Wissenschaft, dass die Bürger zu wenig informiert seien, um den jeweiligen Nutzen anerkennen zu können. Irrationale Ängste und ein zu geringes wissenschaftliches Verständnis von Leben und Sterben, von Gesundheit und Krankheit oder von den genetischen Vorgängen im Körper wurden bislang für die ablehnende Haltung der außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit gegenüber den Biowissenschaften verantwortlich gemacht. Die Interviews machen deutlich, dass für die Teilnehmer der Bürgerkonferenz ein Vertrauensverlust in die Akteure von Wissenschaft und Politik und ein Gefühl der Ohnmacht aufgrund individueller Wirkungslosigkeit im Vordergrund stehen. *Damit ist kein Staat zu machen*, insbesondere nicht bei dem Staat, der auf die Eigenverantwortung des Einzelnen setzt statt auf die des Staates: Fatalismus, ein generalisiertes Misstrauen und die eigene Wahrnehmung von Hilflosigkeit und Fremdbestimmung auf der einen Seite und die bis dato betriebene Fürsorglichkeit der Wissenschaft auf der anderen Seite, die über den Anspruch, aufklärerisch tätig zu sein, die Unmündigkeit der Laien weiter zementierte und für sich selbst Wahrheit und Objektivität beanspruchte. Die Reflexion der interviewten Laien impliziert einen ‚Mangel an Macht'. Das Angebot der Mitbestimmung wird bereitwillig akzeptiert, da hier ein hierarchiefreier Raum angenommen wird. Partizipation wird als eine Möglichkeit wahrgenommen, Machtasymmetrien zu verändern, als Regierungstechnologie geht es zu vorderst darum, diese Ohnmachtsgefühle zu beseitigen. Resignation und Apathie sind Gift für die neoliberale Regierungskunst. Neoliberales Partizipieren impliziert aus einem Egoismus der ‚Selbstsorge' die aktive Wendung des Individuums gegen die Autorität. Zur Konstituierung dieser Subjektform ist der Imperativ zum Mitregieren unabdingbar. Und sei es als *Placebo*.

Wissenschaft wird in den Verhandlungen der Bürgerkonferenzen nicht mehr als monolithischen Systems wahrgenommen, sondern zeigt sich von

einer, auf der Ebene der Laien agierenden, ‚menschlicheren' Seite. Denn gerade die moralisch-ethischen Diskussionen sind der Zugang, über den die Laienöffentlichkeit ihre eigenen Fähigkeiten entwickeln und kommunizieren kann, ihre eigenen Wert- und Normsysteme überprüfen und auf Inkonsistenzen abklopfen kann. Partizipation wird hier zur *Ermächtigung*, Verantwortung zu übernehmen, und in diesem Sinne zu einer Regierungstechnologie, die Verantwortungen verlagert. Die Biowissenschaften selbst präsentieren sich als neutral, ihr Wissen steht zur Verfügung, über dass die individuellen Interessen der Bürger richten sollen. Jedoch darf das Eigeninteresse nicht überhand nehmen, als ausgleichendes Moment werden in der „Gemeinschaft der Menschen guten Willens" (Bröckling 2005: 22) Toleranz und Respekt eingeübt.

Angelegt ist das Verfahren auf die Stärkung der Reputation der Wissenschaften, deren Glaubwürdigkeit u.a. angesichts der Spektakularisierungen um geklonte Embryonen, Organtransplantationen oder der Abwehrhaltung einer außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit, ihre gesamte Existenz und ihr Verhalten als Ergebnis ihrer genetischen Ausstattung zu interpretieren, zunehmend fragwürdig wurde. Das wissenschaftlich produzierte (Nicht-)Wissen generiert Legitimationsbedarf, der durch die (Heils-)Versprechen der Wissenschaften oder der forschungspolitischen Kontroll- und Regelungsinstanzen nicht erbracht werden kann. Andere Verfahren sind vonnöten, um Legitimation und *Vertrauen* herzustellen. Die Wissenschaftler selbst stehen Rede und Antwort im öffentlichen Hearing, müssen ihre Forschung rechtfertigen und den Bürger umwerben. Vertrauen ist ein gegenseitig verteiltes Gut: Die Arbeit hat gezeigt, dass nicht nur die wissenschaftlichen Akteure in der von ihnen besuchten Agora der Bürgerkonferenzen das Vertrauen der Laien gewinnen, sondern diesen Anerkennungsbeweis erhält auch die partizipierende außerwissenschaftliche Öffentlichkeit. Dieser Anerkennung wird mit dem (Selbst-)Entwurf eines ‚guten' und verantwortungsbewussten Bürgers entsprochen, der nach der Maßgabe der zeitgenössischen Demokratievorstellungen handelt, der bildungsfähig ist und sich aktiv an der Lösung von Konflikten beteiligt. Das macht deutlich, dass das Versprechen auf einen weiteren Demokratisierungsschub, das der Wissensgesellschaft inhärent ist, neue ‚Regierungsmechanismen' installiert, die mit der Ressource des Vertrauens durch die Verteilung von Anerkennung operieren.[1] *Denn wer mit entscheidet, trägt auch die Verantwortung.*

Vor diesem Hintergrund eröffnen sich mehrere Perspektiven, die in ihrer Komplexität und Verflochtenheit den Umfang der vorliegenden Studie begründen. Denn die Wissensgesellschaft ist nicht nur ein Diskurs, wel-

1 Vgl. Maasen; Kaiser 2006.

cher in akademischen Kreisen zirkuliert, vielmehr steht er in Relation zu gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen, die sowohl das soziale Gefüge als Ganzes als auch die Vorstellung berühren, die Menschen über sich selbst und ihre Umwelt haben. Diese Korrespondenz von sozialwissenschaftlicher Theoriebildung und Gesellschaftsdiagnose, die sich in Form einer ‚politischen Programmatik' und damit in einer ‚Regierungslehre' niederschlagen, artikulieren eine spezifische *Subjektvorstellung*, die den Anforderungen der Wissensgesellschaft entsprechen soll. Jedoch bleibt der Diskurs um die Wissensgesellschaft nicht der bloßen Deskription verhaftet, sondern er zeitigt eine Vielzahl von Institutionen, Verfahren und Mechanismen, die „Subjektivierungsprogramme" (Ulrich Bröckling) bereitstellen, über die sich ein Subjekttyp herausbilden kann, der diesen Anforderungen entspricht. Hier gewinnt der Diskursbegriff von Foucault seine tragende Qualität für die Analyse des Politischen. Denn dieser vermittelt zwischen der Makro- und Mikroebene, zwischen den Anforderungen gesellschaftlicher Steuerung und individuellem Verhalten.

Der Anspruch der vorliegenden Arbeit, nämlich den Verlauf und das Wechselspiel zwischen einer politischen Programmatik und den damit korrespondierenden Weisen der Subjektkonstituierung zu verfolgen, richtet sich zuerst auf die Programmatik der Wissensgesellschaft. Der Diskurs der Wissensgesellschaft steht nicht nur für sich, er ist vielmehr Ausdruck einer gesellschaftlichen Transformation, die von den postmodernen Theoremen der Abschaffung der Prinzipien der Universalität und Zielgerichtetheit geprägt ist und Pluralität und Individualismus apostrophiert. Die Wissensgesellschaft als *Diskurs des Versprechens* verheißt Emanzipation und Autonomie und weist die totalitären Züge der „Großen Erzählungen" von sich, die als Zwangsläufigkeit aufgrund der Bestimmung eines Klassenobjekts oder des Laufs der Geschichte das Individuum ‚okkupieren'.

Eine der Wissensgesellschaft inhärente Ambivalenz birgt die Gefahr der ‚Unregierbarkeit': Eine Vielzahl wissenschaftlicher Expertisen konkurrieren um den adäquaten Zugang zur ‚Wahrheit' und der damit verbundenen Legitimation ihrer Praxis. Zudem stoßen das wissenschaftliche Wissen und ihrer Verfahren aufgrund ihrer Eingriffstiefe in die alltägliche Lebenswelt auf Legitimationsprobleme gegenüber einer außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit. Das Nicht-Wissen bzw. die Pluralität rivalisierender Wissen erschwert (real)politische Entscheidungen, *denn wonach soll man sich richten?*

Die Wissensgesellschaft vermittelt eine erneute Abwendung von einer kritischen Perspektive hin zur quasi geschichtsteleologische Beschreibung von gesellschaftlichem Wandel, die durch das postmoderne Denken überwunden geglaubt schien, jedoch ist es nun die Wissensgesellschaft, die die Forderungen der Moderne nach Aufklärung und Mündigkeit zu erfüllen sucht. Im Diskurs der Wissensgesellschaft, so differenziert und kritisch er

sich auch darstellt, werden Versprechungen transportiert, Handlungsoptionen eröffnet und normative Implikationen mit transportiert. Herausragend ist hierbei die Verabschiedung sozioökonomischer Modelle, die an Eigentumsverhältnissen orientiert sind. Wissensgesellschaft diskutiert Eigentum nur in Bezug auf Patentrechte der anderen Wissensarten. Die traditionellen Produktionsverhältnisse hingegen bleiben ausgeblendet.

Von dieser ‚wissensbasierenden' Gesellschaftsform, auf die sich politische Interventionen und wirtschafts- oder bildungspolitische Forderungen beziehen, wird nicht nur die Innovationsfähigkeit zur Überwindung wirtschaftlicher Krisen erhofft, sondern sie ist eng verknüpft mit dem Diskurs der Zivilgesellschaft, welcher ebenfalls auf eine Krise rekurriert, nämlich die der politischen Teilhabe; allgemeiner einer ‚Krise der Politik'. Die Krisensemantik, die dem Diskurs um die Wissensgesellschaft gleichermaßen unterliegt wie das prognostizierte Demokratiedefizit, motiviert die Abwendung von der als autoritär begriffenen Staatlichkeit und konstituiert die bürgerliche Tugend der Eigenverantwortung. Damit verbunden wird die Freiheit des Subjekts diskursiviert, in einer direkten Abhängigkeit von dieser Tugend. Hier eröffnet sich eine normative Dimension, die das selbstbestimmte Leben als Akt der Emanzipation begreift und Freiheit selbst nur in der Ausübung einer spezifischen Handlung konzeptualisiert. Wer nicht dem Ruf nach Partizipation folgt, wer sich verweigert, sich angemessen zu bilden oder wer kein Interesse an einer ‚sachlichen' und emotionsfreien Konfliktlösung hat, ist kein ‚guter' bzw. ‚tugendhafter' Bürger, der auch den Gebrauch der Freiheit nicht kennt.

Eine der impliziten Forderungen im Diskurs um die Wissensgesellschaft ist die Stärkung des politischen Bürgers, der angesichts der Krisentendenzen moderner Gesellschaften als entscheidungsfähige Instanz angerufen wird, mit der überzeugenden Kraft des Versprechens, dass ein Mehr an Partizipation auch ein Mehr an Autonomie und Selbstbestimmung beinhaltet. Ersichtlich ist, dass die ‚Problematisierungen', die sich in den Konzeptionen der Wissensgesellschaft und der anschließenden Forderung nach Partizipation des Laien nicht nur auf Fragen des Verhältnisses von Wissenschaft und Öffentlichkeit beschränken. Vielmehr sind hier die besonderen Aspekte einer umfassenden Transformation moderner Staatlichkeit zu entdecken, die die Interventionstiefe staatlicher Regelungen Stück für Stück verringert und Kontroversen in legitimationsversprechende, deliberative Verfahren lenkt. In diesen *Produktionsstätten der Demokratie* werden neue Wahrnehmungs- und insbesondere Anerkennungsfelder erschaffen, die die Macht- und Herrschaftsverhältnisse ebenso verändern wie die Selbstwahrnehmung und Selbstkonzeptualisierung der Individuen. Letztere fungieren als neu erschaffene Instanzen der Macht, nun sind sie gefordert, *zu entscheiden*. Keineswegs handelt es sich dabei um eine Disziplinartechnologie, die durch einen äußeren Zugriff Handlungen inner-

halb eines Herrschaftsverhältnisses auslöst. Insofern trifft die Diagnose einer weiteren Demokratisierung durch Deliberation zu, allerdings unter der Annahme eines *repressiven* und *polarisierenden* Machtmodells mit direkt ausweisbaren Akteuren. Vernachlässigt werden in dieser Perspektive die Korrespondenzverhältnisse zwischen der Reformulierung der Regierungsziele und der Anrufungen des Subjekts der Selbstsorge. Denn die „Erfindung der Zivilgesellschaft" (Lutz Raphael) mit den Angeboten des bürgerschaftlichen Engagements, der Übernahme von staatlichen Aufgaben und der individuellen Bereitschaft interventionistisch tätig zu werden, zeugt zwar von einer veränderten Machtverteilung, jedoch geht es hierbei in erster Linie um eine Effektivierung der Durchsetzung staatlicher Regierungsziele, denn Effektivität wird nicht durch Disziplinierung geleistet, sondern durch die Mobilisierung selbstbezogener Bindungskräfte: „Ein schwachsinniger Despot kann Sklaven mit eisernen Ketten zwingen; ein wahrer Politiker jedoch bindet sie viel fester durch die Kette ihrer eigenen Ideen; deren erstes Ende macht er an der unveränderlichen Ordnung der Vernunft fest. Dieses Band ist um so stärker, als wir seine Zusammensetzung nicht kennen und es für unser eigenes Werk halten" (J.M. Servan [1767], zit. n. Foucault, ÜS: 131).

Das Angebot individueller Anerkennung und der Teilhabe an politischen Entscheidungsprozessen, das den Individuen zur Verfügung gestellt wird, ist in eine „Grammatik zeitgenössischen Regierens" (Ulrich Bröckling 2004c: 61) eingebettet, die nicht nach autoritären Prinzipien funktioniert, sondern den Individuen ermöglicht, sich selbst zu erkennen und zu definieren und die entsprechenden Instrumente zur individuellen Selbstformung bereitstellt.

Das ökonomische *Prinzip des Wettbewerbs*, das den Sozialstaat durch die Zuschreibung der individuellen Verantwortung als *Sorge um sich selbst* ersetzt, wirkt gleichfalls, wenn auch in modifizierter Form, im Diskurs um konträres und wertdivergentes Wissen. Das ‚unternehmerische Selbst' der neoliberalen Gouvernementalität ist auch die Zielvorstellung der Wissensgesellschaft. Es ist das Selbst, dessen Meinungen konkurrenz- und wettbewerbsfähig werden sollen im Spiel um *Vertrauen und Legitimation*.

Angesprochen sind somit drei Felder, die für die Art und Weise, wie Individuen sich als Subjekte begreifen, konstitutive Bedeutung aufweisen: das *Wissen*, auf das sich Subjekte berufen, die *Macht*, die die Frage nach den politischen Verteilungen akzentuiert und letztlich die Frage nach dem individuellen *Ethos*, das sich aus der Kopplung von Macht und Wissen generiert. Mit dem Prozess der gegenseitigen Durchdringung der politischen Programmatik und den Potentialen der Subjektivierung sind Formen der Neujustierung von Staat und Individuum und ebenso von Wissenschaft und Öffentlichkeit vorgegeben. Foucaults Ansatz einer ‚Regierungslehre'

beschränkt sich nicht auf die Sphäre der (real)staatlichen Interventionen, sondern lässt effektivere Modelle der Lenkung und Leitung der Individuen erkennen als Disziplin und Zwang. Regieren wird in dieser Perspektive zum Prozess des ‚Sich-Selbst-Regierens', der individuellen Ausrichtung nach den Erfordernissen, die durch die Konzepte der Wissensgesellschaft konstitutiv werden.

Die vorliegende Analyse der sich gegenseitig bedingenden Relationen der Diagnose eines gesellschaftlichen Wandels und der damit korrespondierenden handlungsleitenden Vorstellungen von Subjektivität begreift den Diskurs um die Wissensgesellschaft als Bestandteil der Transformation moderner Staatlichkeit. Die politiktheoretischen Perspektive, die diesen Prozess als Demokratisierung ausweist, vermag die impliziten Bedeutungsverschiebungen und Reformulierungen des Sozialen nicht einzuholen. Denn mit den Zugeständnissen der Teilhabe sind tiefgreifende Zumutungen verbunden, sich einem *Wissensregime* zu beugen und sich als verantwortungsbewusstes Subjekt zu konstituieren, das sich als ‚guter Bürger' bereit erklärt, die Folgen nicht selbst induzierter Handlungen zu tragen. Diese „Responsiblisierungsstrategien" (Susanne Krasmann) bilden ein Element der neoliberalen Gouvernementalität, die seit längerem den totalen Rückzug des Staats zugunsten der Aufwertung *gemeinschaftlicher* Zusammenhänge, bestehend aus atomisierten Individuen fordert.

Die Begründungszusammenhänge und Imperative der Zivil- und Wissensgesellschaft, erstellen spezifische Problemlagen der modernen Gesellschaft, die nur *einen* Lösungsansatz kennen, und zwar die Stärkung der ‚Selbststeuerungskompetenzen' des Einzelnen. So fordert ein breit geführter Diskurs angesichts eines problematisierten Versagens zentraler politischer Steuerungsmechanismen die Stärkung der Zivilgesellschaft. Der Staat selbst steht zur Disposition, die Befähigung und Zuweisung von (politischer) Macht soll nicht mehr über den repräsentativen Modus erfolgten, sondern gesamtgesellschaftlich verteilt werden. Legitimation erfährt dieser Diskurs durch seine Aufladung als „Diskurs der Befreiung" (Wagner 1995: 26). Dieser verspricht als Schritt einer weiteren Demokratisierung mehr Handlungsspielräume für das einzelne Individuum, ein Ende (sozial-)staatlicher Bevormundungen und Reglementarien, in diesem Sinne die prognostizierte Niederlage der staatlichen Disziplinierung. Dieses Anliegen bestimmt die Moderne ebenso wie das postmoderne Denken, das von der Verabschiedung des universalisierenden Deutungshorizonts zugunsten eines Pluralismus und eines damit einhergehenden Individualismus ausgeht. In Bezug auf die Moderne wird dieses Streben als Forderung nach mehr Selbstbestimmung und Autonomie gekennzeichnet, das nicht nur das Verhältnis von Staat und Individuum als Relation einer einseitigen Abhängigkeit und Bevormundung wahrnimmt, sondern auch weitere ehemals hierarchische Verhältnisse, wie zum Beispiel das in der vorliegenden Stu-

die untersuchte Verhältnis von wissenschaftlichen Experten und außerwissenschaftlichen Laien. Das Konzept der Wissensgesellschaft, das als zentralen Punkt die Auflösung dieser Hierarchie impliziert, erscheint außerdem als die Reformulierung des Anspruchs der Moderne unter postmodernen Bedingungen: Aufklärung, Emanzipation und eine Zielorientierung durch die Heilsversprechen der Wissenschaften formulieren eine *Utopie*, die sich gegenüber anderen, vom postmodernen Denken diskreditierten Gesellschaftsentwürfen durchgesetzt zu haben scheint. Nicht die Kollektivismusbestrebungen verschiedener Gesellschaftsentwürfe bestimmen das Leitbild des regierungspolitischen Handelns, sondern die Wissensgesellschaft, die durch den Anspruch auf Rationalität und Objektivität der Wissenserzeugung und -verwendung bestimmt ist. Jedoch impliziert der postmoderne Einfluss eine Brüchigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis, Wissen ist *plural* geworden, nicht nur aufgrund konträrer Positionen innerhalb der Produktionssphären wissenschaftlichen Wissens, sondern auch andere Wissensformen suchen nach Anerkennung und Respekt ihrer Positionen und forcieren dadurch die ‚Zerbrechlichkeit' moderner Gesellschaften. Ebenso wie die *totale* Marktgesellschaft braucht auch die Wissensgesellschaft aktiv teilhabende Individuen, jedoch nicht um die „Balance of Power" (Bröckling 2004c) zwischen Markt, Staat und Zivilgesellschaft aufrecht zu erhalten, sondern um Exklusionstendenzen der Wissensgesellschaft frühzeitig aufzufangen. Denn der Wissensgesellschaft ist der Zug der Aufklärung inhärent, „Berechenbarkeit und Nützlichkeit" (Horkheimer, Adorno 1998) als Grundprinzipien des sozialen Gefüges herauszustellen. Wenn jedoch die Pluralität des Wissens Eindeutigkeit verneint, kann nur eine Verstärkung der Integration *von allem und jedem* die drohende ‚Unordnung' der Ambivalenz und Kontingenz verhindern: So wiederholt sich der Anspruch der Aufklärung auf Integrität in der ‚postmodernen Wissensgesellschaft' durch die Reformulierung des pastoralen Prinzips.

Die angestrebte Aufhebung hierarchischer Verhältnisse zwischen den wissenschaftlichen Experten und den Laien verspricht eine Befreiung von tradierten Zwängen in der Anerkennung der Erfahrungswelt der Laien, jedoch nur unter Vorraussetzung der individuellen Bereitschaft und Öffnung. Die Verfahren der partizipativen Technologienfolgeabschätzungen, die hier behandelten Bürgerkonferenzen, sind mit dem Vorsatz eingesetzt worden, durch die Möglichkeit der differenzierten Meinungsbildung ein individuelles Urteil zu erlauben, das durch das Verfahren des gleichberechtigten Austauschs der Laien untereinander legitimiert ist. In den Konferenzen erfahren die Beteiligten die Auflösung der Grenzen zwischen Experten und Laien. Sie werden nicht nur als Verantwortungsträger eines repräsentativen Volkswillens konstituiert, sondern eignen sich diese Rolle aufgrund der damit verbundenen Anerkennung auch ohne Zögern an. Der

hier greifende Mechanismus der politischen Partizipation stellt Vertrauen her, ein *Gut*, das längst verloren gegangen schien. Einen Vertrauenszuschuss erhalten auch die wissenschaftlichen Akteure, deren Bild in der öffentlichen Meinung an Ansehen verloren hat, und was als Aspekt einer Krise der Wissenschaften akzentuiert wurde. Die Möglichkeit, ein ‚sozial robustes Wissen' zu produzieren, setzt die permanente Kommunizierung desselben voraus. Es muss des Weiteren über *vertrauensbildende Maßnahmen* als gesellschaftlich tragfähiges konzipiert werden. Dies kann in der vom Pluralismus gezeichneten Wissensgesellschaft nur über eine breite gesellschaftliche Anerkennung gelingen, da die Instanz einer letztgültigen Wahrheit nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Nun sind es andere Instanzen, die dem wissenschaftlichen Wissen Absolution und Anerkennung erteilen, nämlich der Prozess der ‚Prozeduralisierung', der den Dissens in die konsensorientierten Verfahren überführt. Das bedeutet keineswegs die Ausschaltung des Politischen durch den Einsatz des Privaten, sondern zeigt vielmehr, dass es keinen prädestinierten Raum des Politischen mehr gibt, dass Partizipation eine Ausweitung der individuellen Potentiale generiert, diese jedoch immer der Determination gesellschaftlicher Verhältnisse unterliegen und als solche reflektiert werden müssen. Wie gezeigt, folgen die Laien in den partizipativen Verfahren dem Modus der wissenschaftlichen Erkenntnisproduktion, um die gesellschaftlichen Konsequenzen zu beurteilen. Damit jedoch wird die Rolle des Laien als oppositionäre aufgegeben und das, was eigentlich zur Disposition stand, nämlich das wissenschaftliche Wissen wird in seiner Funktionsweise reproduziert. Die Deutungsweise, die Bürgerkonferenzen als Moment der freien Meinungsäußerung, Demokratie und Partizipation versteht, vernachlässigt den Effekt der Partizipation als „Erziehungsprozess", durch dass das dialogische und konsensorientierte Prinzip erlernt werden kann. Toleranz und die kritische Prüfung der eigenen Position der Teilnehmer sind dabei die akzentuierten Lernziele, die zu aller erst das Problem bei sich selbst suchen und Defizite im eigenen Wissen über die biomedizinischen Verfahren ausmachen. Die (persönlichen) Erfahrungen, welche die Teilnehmer über sich preisgeben und die in die Formulierung der Stellungnahme einfließen, machen Probleme transparent und einschätzbar. Die Beteiligten können nun ihre Positionen und Haltungen überprüfen, nachvollziehen, abändern oder neu formulieren. Erkennbar werden darin Problemfelder, Schwächen und Stärken der Argumentationen. Dem selbstreflexiven Moment der hier vollzogenen Praxis geht die Veröffentlichung der eigenen Position voraus. ‚Mitreden ist angesagt'. Diese institutionalisierte Form des Kommunizierens erweist sich unter den hier dargelegten Rahmenbedingungen als Prozess der institutionalisierten ‚Beichte', also einer Geständnispraktik, die Verbreitung und Kommunizierung von Wissen ermöglicht und eine Wahrheit hervorbringt, die einem Reflexionsprozess des Individuums entspringt

und die öffentlich wird und aus dem Kreis des Privaten heraustritt. Das christliche Pastorat ebenso wie die Sozialwissenschaften des 19. Jahrhunderts waren Instrumente der Datensammlung und -auswertung, um Wissen zu generieren und verfügbar zu machen. Der Hirte, Pastor oder staatlicher Souverän, muss sich nicht nur um die *Gemeinde* im Ganzen, sondern auch um jedes einzelne Individuum kümmern. Daraus resultiert, dass Pastoralmacht ohne ein detailliertes Wissen über den Geistes- oder Seelenzustand der Individuen nicht ausgeübt werden kann. Die vorliegende Arbeit weist den Verlust der autoritären Führungsfigur aus, weder der Pastor der christlich-kirchlichen Seelsorge noch der Wissenschaftler als Instanz der Wahrheit stehen zur Einlösung des Heilsversprechens bereit. Auch die politische Partizipation unterliegt einem pastoralen Machtmodell, jedoch mit veränderten Führungsfiguren. Es konnte gezeigt werden, dass in der Transformation der Machtverhältnisse die Rolle des leitenden und führenden ‚Hirtens' sehr viel weniger bedeutsam ist als die der *Selbstführung*. Die Partizipierenden sind dazu aufgefordert, ihre individuelle Position zu den (nicht nur) ethischen Dimensionen der genetischen Diagnostik, der Stammzellforschung und der Hirnforschung zu benennen und eben diese Position argumentativ zu rechtfertigen. Hier tritt die Rolle des *leitenden Hirten* in den Hintergrund und verliert ihre Funktion, da der für alle sorgende Souverän ersetzt wird durch das für sich selbst sorgende Individuum, dem sich durch die Verfahren der Partizipation die Möglichkeit der Anerkennung seiner selbst eröffnet. Der *Hirte seiner selbst*, das zur Freiheit angespornte Subjekt sieht sich auf das eigene Gewissen zurückverwiesen und nimmt die vollständige Verantwortung für die eigene ethisch-moralische Haltung auf sich. Das erhoffte Versprechen von Anerkennung und Akzeptanz liegt nun in der selbstbewussten und eigenverantwortlichen Selbst-Führung und Formung des individuellen ‚Ethos'. *Als freies und mündiges Individuum wird nur derjenige akzeptiert, der auch etwas dafür tut.* So banal diese Feststellung auch klingt, bedeutet sie doch die Kopplung von Freiheit an eine spezifische Handlung. Freiheit ist demnach kein Recht, auch keine Eigenschaft, die voraussetzungslos jedem zugesprochen wird, sondern sie wird zum *Konsumgut*, das man zu erwerben hat.

Alle Krisensemantiken, für die die Wissensgesellschaft die adäquate Lösung erzeugen soll, enthalten das Moment der Unterdrückung bzw. Marginalisierung. Ob nun der Ausschluss der außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit von der gesellschaftlichen Sphäre der Wissensproduktion oder die Konstatierung von Politik(er)verdrossenheit u.a. *Die Macht scheint immer nur bei den anderen zu sein.* Diese Konstatierung repressiver Relationen enthält das Angebot der Freiheit und beantwortet Foucaults Frage, „warum es für uns so einträglich ist, die Beziehungen [...] der Macht in Begriffen der Unterdrückung zu formulieren" (WW: 15). Die Frage, warum in unserer Gesellschaft mit ihren vielfältigen untergründig wirksamen

Mechanismen „Macht nur in der negativen und fleischlosen Form des Verbots zur Kenntnis zu nehmen“ (WW: 106) sei, wird mit der leichteren Erträglichkeit der Macht gelöst, indem sie einen gewichtigen Teil ihrer selbst verschleiert. Je mehr es ihr gelingt sich zu verdecken, desto besser kann sie ihre Strategien verfolgen und Ziele durchsetzen. Wenn die Macht als repressiv wahrgenommen wird, eröffnet sich der Horizont der Befreiung und des Widerstandes. Der Verweis des Sprechers auf Repression konstituiert einen Ort der Wahrheit, der außerhalb der Macht liegt: „Wer diese Sprache spricht, entzieht sich bis zu einem gewissen Punkt der Macht, er kehrt das Gesetz um und antizipiert ein kleines Stück der künftigen Freiheit“ (WW: 15). Dieser von Foucault dargestellte Effekt des Sprechens über die Sache der Unterdrückung mündet in den „Gewinn des Sprechers“ (WW: 15). Der *Befreiungsdiskurs*, unabhängig von der Art der Lebensäußerung, über die er geführt wird, setzt eine ‚wahre Natur’ des Menschen voraus, zum Beispiel den natürlichen Sex, das gesunde Leben und eben auch den *verantwortlichen Bürger*. Die eingeforderte Rückbesinnung auf diese als ‚wahr’ und ‚unterdrückt’ verstandenen Traditionen (in der wie selbstverständlich auf die griechische Antike verwiesen wird) wird mit der individuellen Selbstverwirklichung des Menschen begründet und setzt zur Selbstbestimmung die Befreiung des Subjekts von den unterdrückenden Mechanismen als unabdingbar voraus. Befreiung und Freiheit müssen demnach als semantische Schlüsselkonzeptionen begriffen werden, die Handlungen von Subjekten provozieren und anleiten. Der Diskurs der Befreiung, der den Forderungen nach Partizipation unterliegt, trägt nicht nur zu mehr Freiheit oder Autonomie der Individuen bei, sondern bereitet erst den Boden für die Konstitution einer freiheitlichen Subjektivität. Jedoch ist hiermit eine *tendenziöse* Freiheit gemeint, der Mensch ist nicht per se frei, sondern muss sich seine Freiheit erst erarbeiten. In den deliberativen Verfahren kann der Einzelne unter Beweis stellen, dass er nicht nur zur Freiheit fähig ist, sondern ihrer auch *mündig*. Denn nicht die verhandelten Inhalte tangieren die soziale Ordnung, sondern die *Verweigerung*, anhand der aktiven Partizipation an der Aufrechterhaltung dieser Ordnung mitzuwirken.

Nachklang

Als Johannes Agnoli und Peter Brückner Ende der 1960er Jahre von der Transformation der Demokratie bzw. des Bewusstseins schrieben, meinten sie im negativen Sinne den Abbau der Voraussetzungen, sowohl der individuellen als auch der institutionellen Bedingungen, für eine erweiterte politische Partizipation. Ihrer Einschätzung nach bewegt sich die Gesellschaft auf einen Zustand, der eine Entmündigung der Bürger und die Entpolitisierung der Menschen zum Gegenstand hat. Diese in Gegenwart der

Aktionen und Gegenaktionen einer außerparlamentarischen Opposition entstandenen Thesen, die der spezifischen Situation in der Bundesrepublik in der Nachkriegszeit entsprangen, unterliegen einer gleichzeitigen Bestätigung und Verneinung. Ein Allgemeinplatz ist derzeit die Meinung, dass Entpolitisierung ein durchschlagendes Phänomen angesichts geringer Wahlbeteiligungen ist. Anderseits durchzieht und strukturiert das *Politische* die gesamte Lebenswelt über das Moment einer versprochenen Freiheit: von dem Kauf der Tageszeitung, der Wahl des Fernsehsenders, der Einstellung gegenüber sexuellen Lebensformen oder der individuellen Berufswahl.

Angesichts eines zunehmenden Engagements von Menschen in unterschiedlichen gesellschaftspolitischen Bereichen scheint jedoch Bewegung in das Standbild einer normativen Gleichgültigkeit gekommen zu sein. Die Übermächtigkeit des Staats und die Machtlosigkeit des Bürgers zeichnen das Defizit der Demokratie aus. Partizipation soll diese Mängel beheben. Es wurde gezeigt, dass die deliberative Demokratie nicht unbedingt ein Weniger an Herrschaft darstellt, sondern dass sie selbst gleichzeitig Technik der Befriedung als auch der Befreiung ist. Denn keineswegs geht es darum, Partizipation als ‚ideologische' Verbrämung zu diskreditieren. Wichtig ist jedoch anzuerkennen, dass Demokratie keine starre Form des politischen Zusammenlebens darstellt, sondern etwas, was in verschiedene Richtungen ausschlagen kann. Demokratie folgt keiner universellen Wahrheit, die nur durch mehr Beteiligung zu bekommen sei, sondern muss ständig neu ausgehandelt werden. Das trifft auch auf den Begriff der Freiheit zu, der sich ständig befragen lassen muss, ansonsten wird Freiheit zur Farce.

Jede Gesellschaftsform ist Ausdruck einer *Konvention*, ganz gleich, ob die Zustimmung durch Überredung, durch den ‚zwanglosen Zwang des besseren Arguments' oder durch eine ‚freie' Entscheidung getroffen wurde. Die Anerkennung dessen verneint die *Unausweichlichkeit* der gegebenen Zustände und ermöglicht eine reflexive Distanz, denn „[d]er Glaube an die Unausweichlichkeiten unserer Zeit gehört womöglich zu jenen Illusionen, die notwendig sind, damit das Unausweichliche erst wirklich unausweichlich wird" (Liessmann 2006: 175).

11 Literatur

A) Siglenverzeichnis der Schriften von Michel Foucault (im Text ausschließlich mit Sigle zitiert)

AdW Foucault, Michel (1981): Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BM Foucault, Michel (1993): Leben machen und sterben lassen – Die Geburt des Rassismus. In: Reinfeldt, Sebastian; Schwarz, Richard; Foucault, Michel: Bio-Macht. Duisburg: Diss-Texte Nr. 25, S. 27-50.

DM Foucault, Michel (1978): Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve.

DR Foucault, Michel (1994): Warum ich die Macht untersuche: Die Frage des Subjekts. In: Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim: Beltz. S. 243-264.

FS Foucault, Michel (1985): Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982. Hg. von Becker, Helmut et al. Frankfurt am Main: Materialis.

GE Interview mit Michel Foucault: Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten. In: Dreyfus, H.L.; Rabinow, P. (1994) a.a.O., S.265-294.

GG I Foucault, Michel (2004): Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesungen am Collège de France 1977-1978. Hg. von Michel Sennelart. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

GG II Foucault, Michel (2004): Geschichte der Gouvernementalität I. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesungen am Collège de France 1978-1979. Hg. von Michel Sennelart. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

GK Foucault, Michel (1993a): Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. Frankfurt am Main: Fischer.

GL Foucault, Michel (2000): Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit, Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 6.Aufl.

HS Foucault, Michel (2004): Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981-1982. Hg. von Frédéric Gros. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ME Foucault, Michel (1997): Der Mensch ist ein Erfahrungstier–Gespräch mit Ducio Trombadori. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2.Aufl.

MM Foucault, Michel (1976): Mikrophysik der Macht – Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlin: Merve.

OdD Foucault, Michel (1974): Die Ordnung der Dinge – Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
OdDis Foucault, Michel (1996): Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main: Fischer.
SoS Foucault, Michel (1989): Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit, Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
SW Foucault, Michel (2000): Von der Subversion des Wissens. Frankfurt am Main: Fischer.
ÜS Foucault, Michel (1994): Überwachen und Strafen – Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
VdF Foucault, Michel (1984): Von der Freundschaft – Michel Foucault im Gespräch. Berlin: Merve.
VG Foucault, Michel (1999): In Verteidigung der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
WiA Foucault, Michel (1990): Was ist Aufklärung. In: Erdmann, E.; Forst, R.; Honneth, A. (Hg.) a.a.O., S. 35-54.
WiK Foucault, Michel (1992): Was ist Kritik. Berlin: Merve.
WW Foucault, Michel (1995): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 8. Aufl., erstmals 1976.

B) Weitere Texte von Foucault

Foucault, Michel (1988): Das Wahrsprechen des Anderen. Zwei Vorlesungen von 1983/84. In: Reuter, Ulrike et al. (Hg.) Frankfurt am Main: Materialis Verlag.
Foucault, Michel (1996): Diskurs und Wahrheit. Berlin: Merve.
Foucault, Michel (1999): Botschaften der Macht. Der Foucault- Reader, Diskurs und Medien. Hg. von Jan Engelmann. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
Foucault, Michel (2000a): Die Gouvernementalität. In: Bröckling, U. et al.(Hg.) a.a.O., S. 41-67.
Foucault, Michel (2000b): Staatsphobie. In: Bröckling, U. et al. (Hg.) a.a.O., S. 68-71.

C) Schriften von Michel Foucault (nach der dortigen Nummernzählung)

Schriften, Dits et Ecrits. 4 Bände, Bd. 1: 1954-1969, Bd.2: 1970-1975, Bd.3: 1976-1979, Bd. 4: 1980-1988. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001-2005.

106 Die Intellektuellen und die Macht, Band 2 (1972).
148 Die Politik ist die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln, Band 2 (1975).
187 Man muss die Gesellschaft verteidigen, Band 3 (1976).
194 Vorlesung vom 14. Januar 1976, Band 3 (1976).
231 Die Disziplinargesellschaft in der Krise, Band 3 (1978).
255 Sicherheit, Territorium und Bevölkerung, Band 3 (1978).
263 Das Sexualstrafrecht, Band 3 (1979).
281 Gespräch mit Ducio Trombadori, Band 4 (1980) (vgl. ME).
291 „Omnes et singulatim“: zu einer Kritik der politischen Vernunft, Band 4 (1981).
312 Der Kampf um die Keuschheit, Band 4 (1982).
330 Strukturalismus und Poststrukturalismus, Band 4 (1983).
342 Polemik, Politik und Problematisierung, Band 4 (1984).
344 Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit, Band 4 (1984) (vgl. GE).

350 Die Sorge um die Wahrheit, Band 4 (1984).
356 Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, Band 4 (1984).
359 Der Intellektuelle und die Mächte, Band 4 (1984).
363 Technologien des Selbst, Band 4 (1984).
364 Die politische Technologie der Individuen, Band 4 (1984).

D) Zitierte Materialien

BMBF (1997): Innovationen für die Wissensgesellschaft. Förderprogramm Informationstechnik. Bonn: BMBF.

Bürgerbericht-Hirnforschung der Konferenz Meeting of Minds (2005). Unter: http://www.meetingmindseurope.org/germany_site.aspx?SGREF=169, September 2006.

Bürgervotum der Bürgerkonferenz „Streitfall Gendiagnostik (2003) In: Schicktanz, S.; Naumann, J. (Hg.) a.a.O., S. 83-94.

Deutscher Bundestag (2006): Plenarprotokoll 16/51. 16. Wahlperiode. 51. Sitzung. Berlin, Donnerstag, den 21. September 2006. Unter: http://dip.bundestag.de/btp/16/16051.pdf, Dezember 2006.

Drucksache 15/5652 (2005): Unterrichtung des Ausschusses für Bildung, Forschung und Technologiefolgenabschätzung (17. Ausschuss) gemäß § 56a der Geschäftsordnung. Vierter Sachstandsbericht zum Monitoring „Technikakzeptanz und Kontroversen über Technik“. Partizipative Verfahren der Technologiefolgeabschätzung und parlamentarische Politikberatung.

EK-BE (2002): Bericht der Enquete-Kommission „Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements“- Bürgerschaftliches Engagement: auf dem Weg in eine zukunftsfähige Bürgergesellschaft. Hrsg. vom Deutschen Bundestag. Referat Öffentlichkeitsarbeit.

EK-GLO (2002): Schlussbericht der Enquete-Kommission Globalisierung der Weltwirtschaft. Opladen: Leske + Budrich.

EK-Med (2002): Recht und Ethik in der modernen Medizin. Schlußbereicht der Enquete-Kommission. Hrsg. vom Deutschen Bundestag. Opladen: Leske + Budrich.

Slop, Marjan; Raeymaekers, Peter; Rondia, Karin (2005): Meeting of Minds – Das Gehirn: Fallstudien, Denkanstöße, Diskussionsgrundlagen. Mai 2005. Unter www.buergerkonferenz.de, Oktober 2006.

E) Sekundärliteratur

Abels, Gabriele (2006): Politische Steuerung durch Partizipation – partizipativer Politikwechsel in der europäischen Biopolitik. In: Gerlof, K.; Ulrich, A. (Hg.) a.a.O., S. 146-168.

Adam, Konrad (1998): Die Republik dankt ab. Die Deutschen vor der europäischen Versuchung. Berlin: Alexander Fest.

Adorno, Theodor W. (1971): Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1972a): Individuum und Organisation. In: Gesammelte Schriften, Bd. 8. S. 440ff. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1972b): Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Gesammelte Schriften, Bd. 8. S. 41ff. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1994): Negative Dialektik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 8.Aufl.

Agamben, Giorgio (2004). Ausnahmezustand. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (2005): Non à la biométrie. In: Le Monde, 05.12.05. Unter: http://www.lemonde.fr/web/article/0,1-0@2-3232,36-717595,0.html.
Agnoli, Johannes (1968): Die Transformation der Demokratie. In: ders.; Brückner, Peter (Hg.). Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
Agnoli, Johannes (1976): Programm und Technik des sozialen Friedens. In: Nuscheler, Franz; Steffani, Winfried (Hg.): Pluralismus. Konzeptionen und Kontroversen. München: Pieper, 3. Aufl.
Ariès, Philippe (1998): Geschichte der Kindheit. München: dtv, 12. Aufl.
Augé, Marc (1994): Die Sinnkrise der Gegenwart. In: Kuhlmann, A. (Hg.) a.a.O., S. 33-37.
Bachelard, Gaston (1984): Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes: Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis. Frankfurt am Main.: Suhrkamp, 3. Aufl.
Bacon, Francis (1974): Organum Novum (Original: London 1620). Nachdruck der deutschen Ausgabe von „Neues Organ der Wissenschaften". Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Bäcker, Gerhard (1995): Sind die Grenzen des Sozialstaates überschritten? Zur Diskussion über die Reformperspektiven der Sozialpolitik. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitschrift Das Parlament, B 25-26/95, S.13-25.
Badiou, Alain (2001): Ethics: An Essay on the Understanding of Evil. London: Verso.
Barry, Andrew; Osborne, Thomas; Rose, Nicolas (Hg.) (1996): Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government. Chicago: The university press of Chicago.
Barthes, Roland (1980): Mythen des Alltags. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 5. Aufl.
Baudrillard, Jean (1985): Die fatalen Strategien. München: Matthes & Seitz.
Bauman, Zygmunt (1992): Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. Frankfurt am Main: Büchergilde Gutenberg.
Bauman, Zygmunt (1995a): Ansichten der Postmoderne. Hamburg: Argument.
Bauman, Zygmunt (1995b): Postmoderne Ethik. Hamburg: Hamburger Edition HIS.
Bauman, Zygmunt (1996): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Frankfurt am Main: Fischer.
Bauman, Zygmunt (2000a): Vom Nutzen der Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Bauman, Zygmunt (2000b): Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit. Hamburg: Hamburger Edition HIS.
Bayertz, Kurt (Hg.) (1995): Verantwortung – Prinzip oder Problem. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft.
Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Beck, Ulrich (1999): Schöne neue Arbeitswelt – Vision: Weltbürgergesellschaft. Frankfurt am Main/New York: Campus.
Beck, Ulrich; Hajer, M.; Kesselring, S. (1999): Der unscharfe Ort der Politik – eine Einleitung. In: dieselb. (Hg.): Der unscharfe Ort der Politik. Empirische Fallstudien zur Theorie der reflexiven Modernisierung. Opladen: Leske + Budrich, S. 7-20.
Becker, Egon (2001): Die postindustrielle Wissensgesellschaft – ein moderner Mythos? In: Zeitschrift für kritische Theorie 12, Jg. 7, S. 85 –106.
Becker, Helmut (1985): Einleitung in Michel Foucaults ‚Hermeneutik des Subjekts'. In: FS, a.a.O., S. 29-31.

Beiträge des OECD/CERI-Regionalseminars für deutschsprachige Länder (Hg.) (2002): Lernen in der Wissensgesellschaft. Innsbruck: Studien Verlag.

Bell, Daniel (1967): Toward the Year 2000. In: Daedalus 1967. Boston: MIT Press.

Bell, Daniel (1985): Die nachindustrielle Gesellschaft. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Bell, Daniel (1991) Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Benhabib, Seyla; Butler, Judith; Cornell, Drucilla; Fraser, Nancy (Hg.) (1993): Der Streit um Differenz, Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt am Main: Fischer.

Bertelsmann Stiftung (Hg.) (2004): Politische Partizipation in Deutschland: Ergebnisse einer repräsentativen Umfrage/Bernhard Kornelius, Dieter Roth. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

Bischoff, Joachim (2001): Mythen der New Economy. Zur politischen Ökonomie der Wissensgesellschaft. Hamburg: VSA.

Bittlingsmayer, Uwe H. (2001): „Spätkapitalismus" oder „Wissensgesellschaft". In: Aus Politik und Zeitgeschichte (2001), B 36, S. 15-23.

Blankenburg, Stephanie (1997): Der Neoliberalismus als theoretisches Konzept und Wegbereiter des modernen Rechtsextremismus: Freier Markt und Meinungsführerschaft. In: Schui, Herbert; Ptak, Ralf; Blankenburg, Stephanie (Hg.): Wollt ihr den totalen Markt? Der Neoliberalismus und die extreme Rechte. München: Droemer Knaur, S. 53-111.

Blümel, Willi (1974): Hegemonie einzelner Bürger über andere! In: Kempf, Udo (Hg.): Bürgerinitiativen – neue Formen politischer Beteiligung: Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Bodenschatz, Harald (Hg.) (1983): Schluß mit der Zerstörung? Stadterneuerung und städtische Opposition in West-Berlin. Amsterdam und London: Giessen.

Böhme, Gernot (2001): Eine vierte Kulturtechnik. Über Bildungspolitik in der Wissensgesellschaft. In: Fechter, M. (Hg.) a.a.O., S. 27-38.

Böhme, Gernot (2002): Strukturen und Perspektiven der Wissensgesellschaft. In: Zeitschrift für kritische Theorie, Heft 14/ 2002, Jg. 8, S. 56-65.

Böhme, Gernot; Engelhardt, Michael v. (Hg.) (1979): Entfremdete Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Böhme, Gernot; Stehr, Nico (1990): Wissensgesellschaften. In: Universitas, 1990, Jg. 45, Nr. 3, S. 225-231.

Boerner, Peter (1985): Utopia in der Neuen Welt: Voneuropäischen Träumen zum American Dream. In: Voßkamp, Wilhelm (Hg.) Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 358-374.

Bogner, Alexander; Torgensen, Helge (Hg.) (2005): Wozu. Experten? Ambivalenzen der Beziehung von Wissenschaft und Politik. Opladen: Westdt. Verlag.

Bohn, Cornelia; Hahn, Alois (1999): Selbstbeschreibung und Selbstthematisierung: Facetten der Identität in der modernen Gesellschaft. In: Willems, H.; Hahn, A. (Hg.) a.a.O., S. 33-61.

Borkenau, Franz (1934): Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Paris: Junius-Drucke.

Bosch, Gerhard (2000): Arbeitszeit und Arbeitsorganisation. Zur Rolle von Produkt- und Arbeitsmärkten im internationalen Vergleich. In: Arbeit 9, S. 175-190.

Bourdieu, Pierre (1991): Physischer, sozialer und angeeigneter Raum. In: Wentz, Martin (Hg.): Stadt-Räume. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 25-34.

Bourdieu, Pierre (1996): Pierre Bourdieu über: „Die Demokratie braucht die Soziologie". In: Die Zeit, 26/1996.

Bracher, Karl Dietrich (1982): Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert. Stuttgart: DVA.

Brangsch, L. (2002): Haushaltspolitik vor neuen Herausforderungen. BürgerInnen und Haushalt – eine komplizierte Beziehung am Scheideweg. Unter: http://www.brangsch.de/partizipation/haushalt.htm, Mai 2006.

Bröckling, Ulrich (2002a): Das unternehmerische Selbst und seine Geschlechter. Gender-Konstruktionen in Erfolgsratgebern. In: Leviathan, Jg. 30. Heft 2, S. 175-194.

Bröckling, Ulrich (2002b): Jeder könnte, aber nicht alle können. Konturen des unternehmerischen Selbst. In: Mittelweg 36, 11. Jg., H. 4, S. 6-26.

Bröckling, Ulrich (2002c): Gendering the Enterprising Self. Subjektivierungsprogramme und Geschlechterdifferenzen in Erfolgsratgebern. Vortrag beim Internationalen Symposium »Welcome to the Revolution«, Hochschule für Gestaltung und Kunst Zürich. Unter: http://www.ith-z.ch/m/revolution/text/view_111.

Bröckling, Ulrich (2004a): Vermittlung als Befriedung. Über Mediation. In: Pircher, W.; Reichert, R. (Hg.) a.a.O., S. 127-148.

Bröckling, Ulrich (2004b): Menschenökonomie, Humankapital. Eine Kritik der biopolitischen Ökonomie. In: ders.; Bühler, B.; Hahn, M.; Schöning, M.; Weinberg, M. (Hg.) a.a.O., S. 275-297.

Bröckling, Ulrich (2004c): Balance of Power. Zivilgesellschaft und die Gouvernementalität der Gegenwart. In: Gosewinkel, Dieter; Reichhardt, Sven (Hg.): Ambivalenzen der Zivilgesellschaft. Gegenbegriffe, Gewalt und Macht. Berlin: WZB, S. 60-68.

Bröckling, Ulrich (2004d): Mediation. In: Bröckling, U.; Lemke, T.; Krasmann, S. (Hg.) a.a.O., S. 159-166.

Bröckling, Ulrich (2005): Gleichgewichtsübungen. Die Mobilisierung des Bürgers zwischen Markt, Zivilgesellschaft und aktivierendem Staat. In: spw-Zeitschrift für sozialistische Politik und Wirtschaft, Demokratie & Partizipation Heft 142 März/April 2005, S. 19-22.

Bröckling, Ulrich; Bühler, Benjamin; Hahn, Marcus; Schöning, Matthias; Weinberg, Manfred (Hg.) (2004b): Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik. Tübingen: Narr.

Bröckling, Ulrich; Krasmann, Susanne; Lemke, Thomas (Hg.) (2000): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bröckling, Ulrich; Krasmann, Susanne, Lemke; Thomas (Hg.) (2004a): Glossar der Gegenwart. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bruder, Klaus-Jürgen (1999): Das postmoderne Subjekt. In: Leu, H.R.; Krappmann, L. (Hg.) a.a.O., S. 49-76.

Bublitz, Hannelore (2001): Archäologie und Genealogie. In: Kleiner, M. (Hg.) a.a.O., S. 27-39.

Bude, Heinz (2001): Gerechtigkeit als Respekt. Sozialmoralische Folgen von Ungerechtigkeit durch Exklusion. In: Berliner Debatte INITIAL, Jg. 12, Heft 3, 2001, S. 28-37.

BüroBert (Hg.) (1996): geld.beat.synthetik. Abwerten biotechnologischer Annahmen. Berlin: ID-Archiv.

Bull, Hans Peter (2001): Direkte Demokratie in Hamburg – Chancen und Risiken. In: ders. (Hg.) Fünf Jahre direkte Bürgerbeteiligung in Hamburg unter Berücksichtigung von Berlin und Bremen. Landeszentrale für politische Bildung und Senatsamt für Bezirksangelegenheiten. Hamburg, S. 16-38.

Burchell, Graham; Gordon, Colin; Miller, Peter (Hg.) (1991): The Foucault Effect. Studies in Governmentality. Chicago: The University of Chicago Press.

Burke, Peter (2001): Papier und Marktgeschrei. Die Geburt der Wissensgesellschaft. Berlin: Wagenbach.

Burow, Olaf-Axel; Kühnemuth, Kathrin (2004): Brauchen Wissenschaft und Politik Bürgerberatung? Möglichkeiten und Grenzen der Bürgerkonferenz. In: Tannert, C.; Wiedemann, P. (Hg.) a.a.O., S. 117-129.

Buss, Klaus-Peter; Wittke, Volker (2001): Wissen als Ware. Überlegungen zum Wandel der Modi gesellschaftlicher Wissensproduktion am Beispiel der Biotechnologie. SOFI-Mitteilungen Nr. 29/2001.
Unter: http://webdoc.sub.gwdg.de/edoc/le/sofi/sofi0129.html, Mai 2006.

Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (1993): Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ‚Postmoderne'. In: Benhabib et al. (Hg.) a.a. O., S. 31-58.

Butler, Judith (2001): Psyche der Macht. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (2003): Kritik der ethischen Gewalt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butterwegge, Christoph; Hickel, Rudolf; Ptak, Ralf (1998): Sozialstaat und neoliberale Hegemonie. Standortnationalismus als Gefahr für die Demokratie. Berlin: Elefantenpress.

Castel, Robert (2000): Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit. Konstanz: UVK.

Castells, Manuel (2003): Das Informationszeitalter, 3 Bd. Opladen: UTB.

Celikates, Robin (2004): Politik und Polizei. Jacques Rancière zur Logik von Entpolitisierungsprozessen. In. Texte zur Kunst, Heft Nr. 55, September 2004. Unter: http://www.textezurkunst.de, Mai 2006.

Cruikshank, Barbara (1996): Revolutions within: self-government and self-esteem. In: Barry, A. et al. (Hg.) a.a.O., S. 231-251.

Cruikshank, Barbara (1999): The Will to Empower: Democratic Citizens and Other Subjects. Ithaca/ London: Cornell University Press.

Daele, Wolfgang van den, Neidhardt, Friedhelm (1996): ‚Regieren durch Diskussion' – Über Versuche, mit Argumente Politik zu machen. In: dies. (Hg.) (1996): Kommunikation und Entscheidung: Politische Funktionen öffentlicher Meinungsbildung und diskursiver Verfahren. Berlin: Edition Sigma.

Dahrendorf, Ralf (1994): Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit. München: dtv.

Daston, Lorraine (1999): Objectivity and the Escape from Perspective. In: Biagiolo, Mario (Hg.): The Sience Studies Reader. New York, London: Routledge.

Daston, Lorraine (2001): Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität. Frankfurt am Main: Fischer.

Dean, Mitchell (1999): Governmentality. Power and Rule in Modern Society. London: Thousand Oaks.

Deleuze, Gilles (1989): Die Logik des Sinns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Deleuze, Gilles (1993): Unterhandlungen. 1972 – 1990. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Delumeau, Jean (1989): Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Derrida, Jacques (2001): Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion' an den Grenzen der bloßen Vernunft. In: ders.; Vattimo, Gianni (Hg.): Die Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9-106.

Descartes, René (1969): Discours de la Méthode. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Hamburg: Meiner [1637].

Dienel, Peter (1997): Die Planungszelle. eine Alternative zur Establishment – Demokratie. Opladen: Westdt. Verlag, 4. Aufl.
Dierkes, Meinolf; Zimmermann, Klaus W. (1996): Der Sozialstaat: Change it, Love it, or Leave it. In: dies. (Hg.): Sozialstaat in der Krise. Hat die soziale Marktwirtschaft noch eine Chance? Wiesbaden: Gabler, S. 261-289.
Donzelot, Jacques (1979): Die Ordnung der Familie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul (1994): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim: Beltz Athenäum, 2. Aufl.
Drucker, Peter (1959): The Landmarks of Tomorrow. New York: Harper & Row.
Drucker, Peter (1969): The Age of Discontinuity. New York: Harper & Row.
Durkheim, Emile (1976): Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesungen an der Sorbonne 1902/1903. Darmstadt: Luchterhand [1922].
Duss-von Werdt, Josef, Mähler, Gisela, Mähler, Hans-Georg (Hg.) (1995): Mediation: Die andere Scheidung. Ein interdisziplinärer Überblick. Stuttgart: Klett-Cotta.
Eagleton, Terry (1997): Einführung in die Literaturtheorie. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 4.Aufl.
Eagleton, Terry (1998): Wo leben diese Leute eigentlich? Gespräch mit Jörg Lau. In: Die Zeit 4/ 1998.
Eagleton, Terry (2000): Ideologie. Eine Einführung. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler.
Eberlein, Undine (2002): Neue Individualitätskonzepte zwischen Integration und Eigensinn – sozialwissenschaftliche und sozialphilosophische Überlegungen. In: Poltermann, A. (Hg.) a.a.O., S. 131-149.
Eckl, Julian (2004): Die politische Ökonomie der "Wissensgesellschaft": geistige Eigentumsrechte und die Frage des Zugangs zu Ideen. Marburg: tectum.
Ellen, Roy F. (1998): Comment to Paul Sillitoe. In: Current Anthropology 39 (2), S. 238-239.
Engelmann, Peter (Hg.) (1990): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart: Reclam.
Erdmann, Eva, Forst, Rainer: Honneth, Axel (Hg.) (1990): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt am Main/New York: Campus.
Erdwien, Birgit (2004): Bürgerpartizipation als Gruppenprozess: Ergebnisse der begleitenden Evaluation. In: Tannert, C.; Wiedemann, Peter (Hg.) a.a.O., S.130-137.
Esposito, Roberto (2004): Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft. Berlin: Diaphanes.
Etzioni, Amitai (1996): Die faire Gesellschaft. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
Etzioni, Amitai (1997): Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie. Frankfurt am Main, New York: Campus.
Etzioni, Amitai (1998): Die Entdeckung des Gemeinwesens. Das Programm des Kommunitarismus. Frankfurt am Main: Fischer.
Evans, David (2000): Zwischen „moralischen“ Staat und „amoralischen“ Markt. In: quaestion (Hg.): Queering Demokratie. Sexuelle Politiken. Berlin: Querverlag.
Ewald, François (1993): Der Vorsorgestaat. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Ewald, François; Waldenfels, Bernhard (Hg.) (1991): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Fach, Wolfgang (2003): Die Regierung der Freiheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Fach, Wolfgang (2004): Partizipation. In: Bröckling et al. (Hg.) a.a.O., S. 197-203.

Fara, Patricia (2004): Christlicher Philosoph oder Volksheld? Die vielen Gesichter von Isaac Newton. In: Junge, T.; Ohlhoff, D. (Hg.) a.a.O., S. 196-216.

Fechtner, Mathias (Hg.) (2001): Gesellschaftliche Perspektiven. Wissenschaftsgesellschaft. Globalisierung. Jahrbuch der Hessischen Gesellschaft für Demokratie und Ökologie. Essen: Klartext.

Felt, Ulrike; Nowotny, Helga; Taschwer, Klaus (1995): Wissenschaftsforschung. Eine Einführung. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Fietkau, Hans-Joachim; Weidner, Helmut (1992): Mediationsverfahren in der Umweltpolitik. Erfahrungen in der Bundesrepublik Deutschland. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 39-40, S. 24-34.

Finkielkraut, Alain (1991): Verlust der Menschlichkeit. Versuch über das 20. Jahrhundert. Stuttgart: Klett-Cotta.

Fink-Eitel, Hinrich (1992): Foucault zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag, 2. Aufl.

Fleck, Ludwik (1983): Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Flick, Uwe (1999): Qualitative Forschung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Fox Keller, Evelyn (2000): The Century of the Gene. Harvard University Press.

Fried, Johannes (2002): Erfahrung, Wissen und Gesellschaft – Erfahrungen der Wissensgesellschaft. Vortrag während des 5. Werkstattgesprächs der Initiative McKinsey bildet, 17.01.2002. Unter: http://www.mckinsey-bildet.de/downloads/02_idee/w5_vortrag_fried.pdf, Mai 2005.

Früchtl, Josef (1994): Was heißt es, aus einem Leben ein Kunstwerk zu machen? Eine Antwort mit Foucault. In: Kuhlmann, Andreas (Hg.) a.a.O., S. 278-306.

Fücks, Ralf; Poltermann, Andreas (2002): Vorwort und Einleitung. In: Poltermann, A. (Hg.) a.a.O., S. 7-13.

Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Kindler: München.

Funtowicz, Silvio E.; Ravetz, Jerome (1993): The emerge of post-normal Science. In: von Schomberg, Rene (Hg.): Science, Politics and Morality. Scientific Uncertainty and Decision-Making. Dortrecht: Kluwer, S. 85-123.

Gamm, Gerhard (1994): Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gellner, Ernest (1995): Bedingungen der Freiheit. Stuttgart: Klett-Cotta.

Genschel, Corinna (2000): Umkämpfte Gestaltungsgrenzen. In: Quaestio (Hg): Queering Demokratie: Sexuelle Politiken. Berlin: Querverlag, S. 83-86.

Gerlof, Karsten (2006): Zur Debatte: Bildung in der Wissensgesellschaft. In: ders., Ulrich. A. (Hg.) a.a.O., S. 208-213.

Gerlof, Karsten; Ulrich, Anne (Hg.) (2006): Die Verfasstheit der Wissensgesellschaft. Münster: Westf. Dampfboot.

Geulen, Dieter (1989): Das vergesellschaftete Subjekt. Zur Grundlegung der Sozialisationstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Geulen, Dieter (1999): Subjekt-Begriff und Sozialisationstheorie. In: Leu, H.R., Krappmann, L. (Hg.) a.a.O., S. 21-48.

Geyer, Christian (Hg.) (2004): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gibbons, Michael; Wittrock, B. (1985): Science as a commodity. Threats to the Open Community of Scholars? Harlow: Longman.

Gibbons, Michael; Limoges, Camille; Nowotny, Helga; Schwatzmann, Simon; Scott, Peter; Trow, Martin (1994): The New Production of Knowledge. The Dynamics of Science and research in Contempory Societies. London: Sage.

Gieryn, Thomas F. (1995): Boundaries of Science. In: Jasanoff, Sheila et al. (Hg.): Handbook of Science and Technology Studies. Thousand Oaks: Sage, S. 393-443.

Gieryn, Thomas F. (1999): Cultural Boundaries of Science. Credibility on the line. Chicago: University of Chicago Press.

Gill, Bernhard; Dreyer, Marion (2001): Internationaler Überblick zu Verfahren der Entscheidungsfindung bei ethischem Dissens. Gutachten im Auftrag der Enquete-Kommission „Recht und Ethik der modernen Medizin“ des Deutschen Bundestages. Unter: http://www.bundestag.de/gremien/medi/medi_gut_gill.pdf, Aprill 2003.

Götz, Klaus (2002): Wissensmanagement. Theoretische und empirische Befunde am Beispiel der DaimlerChrysler AG. In: Beiträge des OECD/CERI-Regionalseminars für deutschsprachige Länder (Hg.) a.a.O., S. 267-282.

Gohl, Christopher (2001): Bürgergesellschaft als politische Perspektive. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung ‚Das Parlament’, B 6-7/2001, S. 5-11.

Gorz, André (2002): Welches Wissen? Welche Gesellschaft? In: Poltermann, A. (Hg.): a.a.O., S. 14-35.

Gottweis, Herbert; Hable, Wolfgang; Prainsack, Barbara; Wydra, Doris (2004): Verwaltete Körper. Strategien der Gesundheitspolitik im internationalen Vergleich. Wien/Köln/Weimar: Böhlau.

Gröll, Johannes (1991): Das moralische bürgerliche Subjekt. Münster: Westf. Dampfboot.

Greco, Monica (2000): Homo Vaccus. Alexithymie und das neoliberale Gebot des Selbstseins. In: Bröckling, U. et al. (Hg.) a.a.O., S. 265-285.

Habermas, Jürgen (1965): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied/Berlin: Luchterhand, 2. Aufl.

Habermas, Jürgen (1971): Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1985): Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1998): Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2003): Zeitdiagnosen. Zwölf Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Haft, Fritjof (1992): Verhandeln. Die Alternative zum Rechtsstreit. München: Beck.

Hardt, Michael; Negri, Toni (2002): Empire. Die neue Weltordnung. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Hark, Sabine (1996): Deviante Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität. Opladen: Leske + Budrich.

Hartmann, Frank (2002): Wissensgesellschaft und Medien des Wissens. In: SWS-Rundschau, Heft 3/2002, 42. Jg., S. 1-22.

Haug, Wolfgang Fritz (1974): Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital“. Köln: Pahl-Rugenstein.

Hauskeller, Christiane (2001): Die Stammzellforschung – Sachstand und ethische Problemstellungen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 27/2001.

Hayek von, Friedrich August (1971): The Use of Knowledge in Society, in: Townsend, Harry (Hg.): Price Theory. Harmondsworth: Penguin.

Heidenreich, Martin (1999): Die Debatte um die Wissensgesellschaft. Unter: http://www.uni-bamberg.de/sowi/europastudien/erlangen, April.2005.

Heidenreich, Martin (2002): Merkmale der Wissensgesellschaft. In: Beiträge des OECD/CERI-Regionalseminars für deutschsprachige Länder (Hg.) a.a.O., S. 334-363.

Hennen, Leonhard (2003): Experten und Laien-Bürgerbeteiligung und Technikfolgenabschätzung in Deutschland. In: Schicktanz, S.; Naumann, J. (Hg.) a.a.O., S. 37-50.

Hepp, Gerd (1996): Wertewandel und Bürgergesellschaft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitschrift Das Parlament, B 52-53/96, S. 3-12.

Herbig, Jost (Hg.) (1981): Biotechnik. Genetische Überwachung und Manipulation des Lebens. Reinbek: Rowohlt.

Herkommer, Sebastian (1998): Rückblick auf eine Epoche. Werte und Wende – die immanenten Widersprüche des Neokonservatismus. In: Bischoff, J.; Deppe, F.; Kisker, K.P. (Hg.) a.a.O., S. 15-36.

Hesse, Heidrun (2003): „Ästhetik der Existenz". Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses. In: Honneth, A., Saar, M. (Hg.) a.a.O., S. 300-308.

Hippe, Wolfgang (2001): Making sense of information ... Vom „zuverlässigen Menschen" zur Wissensgesellschaft – eine Skizze. In: Fechtner, M. (2001) a.a.O., S. 12-26.

Hirsch, Joachim (1995): Der nationale Wettbewerbsstaat. Staat, Demokratie und Politik im globalen Kapitalismus. Berlin, Amsterdam: ID-Archiv.

Hobbes, Thomas (1977): Vom Menschen. Vom Bürger. Anfangsgründe der Philosophie. Hg. von Günter Gawlik. Hamburg: Meiner, 2. Aufl., [1642].

Hobbes, Thomas (1989): Leviathan oder der Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Frankfurt am Main: Suhrkamp, [1651].

Hobsbawn, Eric (1995): Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts. München: Hanser.

Höhne, Thomas (2003): Pädagogik der Wissensgesellschaft. Bielefeld: transcript.

Hofmann, Jeanette (2001): Digitale Unterwanderungen. Der Wandel im Inneren des Wissens. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament", 31. August 2001, B 36/2001, S. 3-6.

Holland-Cunz, Barbara (2005): Die Regierung des Wissens. Wissenschaft, Politik und Geschlecht in der „Wissensgesellschaft". Opladen: Verlag Barbara Budrich.

Honneth, Axel (1989): Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, Axel (1992): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, Axel; Saar, Martin (Hg.) (2003): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Horkheimer, Max (1976): Vernunft und Selbsterhaltung. In: Ebeling, Hans (Hg.): Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 41-75.

Horkheimer Max (1992): Egoismus und Freiheitsbewegung. In: ders., Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze. Frankfurt am Main: Fischer, [1936].

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1998): Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main: Fischer, Sonderauflage, [1947].

Horlick-Jones, Tom, DeMarchi, Bruna (1995): The crisis of scientific expertise in fin de siècle Europe. In: Science and Public Policy, Vol. 22, No.3, S. 139-145.

Hunt, Alan (1999): Governing Morals: A Social History of Moral Regulation. Cambridge University Press.

Illich, Ivan (1979): Entmündigende Expertenherrschaft. In: ders. et al. (Hg.): Entmündigung durch Experten. Zur Kritik der Dienstleistungsberufe. Hamburg: Rowohlt, S. 7-35.

Jäger, Siegfried (2001): Dispositiv. In: Kleiner, M. (Hg.) a.a.O., S. 72-89.

Jameson, Frederic (2002): Spätmodernismus. Wiederkehr und Ideologie der Moderne. In: Zeitschrift für kritische Theorie, Heft 14/ 2002, Jg. 8, S. 7-38.

Jasper Gerda, Rehrl, Markus, Rohwedder, Annegret (2002): Studie Partizipation & Bürgerengagement – Ansatzpunkte für die Vermittlung zwischen Initiativen und Politik/ Verwaltung. Im Auftrag der Rosa-Luxemburg-Stiftung und des kommunalpolitischen forums (Berlin) e. V. Unter: http://www.brangsch.de/partizipation/dateien/Studie-unique.pdf, Oktober 2006.

Jessop, Bob (2003): Postfordismus und wissensbasierte Ökonomie. Eine Reinterpretation des Regulationsansatzes. In: In: Brand, Ulrich; Raza, Werner (Hg.): Fit für den Postfordismus. Theoretisch-politische Perspektiven des Regulationsansatzes. Münster: VSA, S. 89-111.

Joss, Simon (2000a): Participation in Parliamentary Technology Assessment. From Theory to Practice. In: Vig, Norman J.; Paschen, Hermann (Hg.): Parliaments and Technology. The Development of Technology Assessment in Europe. Albany, S. 325-362.

Joss, Simon (2000b): Die Konsensuskonferenz in Theorie und Anwendung. Leitfaden. Stuttgart: Akademie für Technikfolgen-Abschätzung in Baden-Württemberg.

Joss, Simon (2002): Toward the Public Sphere. Reflections of the Development of Participatory Technology Assessment. In: Bulletin of Science, Technology & Society, Nr. 22, 3, Juni 2002, S. 220-231.

Joss, Simon (2003): Zwischen Politikberatung und Öffentlichkeitsdiskurs – Erfahrungen mit Bürgerkonferenzen in Europa. In: Schicktanz, S., Naumann, J. (Hg.) a.a.O., S. 15-36.

Junge, Matthias (2002): Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie der Soziologie von Zygmunt Bauman. In: derselb., Krohn, T. (Hg.): Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik. Opladen: Leske + Budrich, S. 81-104.

Junge, Torsten (2001): Die Okkupation des Fleisches. Konstitutionen des Selbst im Zeitalter der Transplantationsmedizin. Eitorf: Gata Verlag.

Junge, Torsten (2006): Die Moral (in) der Wissensgesellschaft. In: Gerlof, K.; Ulrich, A. (Hg.) a.a.O., S. 181-195.

Junge, Torsten, Ohlhoff, Dörthe (Hg.) (2004): Wahnsinnig genial. Der Mad Scientist Reader. Aschaffenburg: Alibri Verlag.

Junge, Torsten, Schmincke, Imke (Hg.) (2007): Marginalisierte Körper. Beiträge zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers. Münster: Unrast.

Junge Union (1979): Mitbestimmung in Unternehmen und am Arbeitsplatz. In: Neumann, Franz (Hg.): Arbeit. Baden-Baden: Signal, S. 140-142.

Kant, Immanuel (1999): Was ist Aufklärung? In: Ausgewählte kl. Schriften. Hg. v. Brandt, Horst D. Hamburg: Meiner, S. 20-22 [1784].

Karpenstein-Eßbach, Christa (1995): Zum Unterschied von Diskursanalysen und Dekonstruktion. In: Weigel, S. (Hg.): a.a.O., S. 127-138.

Kempf, Udo (1974): Bürgerinitiativen – neue Formen politischer Beteiligung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Kersting, Wolfgang (1996): Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages. Darmstadt: Primus Verlag.

Keupp, Heiner (2000): Eigensinn und Selbstsorge: Subjektsein in der Zivilgesellschaft. Unter: http://www.ipp-muenchen.de/texte/eigensinn_und_selbstsorge.pdf, September 2004.

Keupp, Heiner (2002): Identitäten in der Ambivalenz in der postmodernen Gesellschaft. Unter: http://www.ipp-muenchen.de/texte/identitaeten.pdf, Mai 2005.

Kettner, Matthias (2003): Diskursethische Aspekte des Bürgervotums. In: Schicktanz, S.; Naumann, J. (Hg.) a.a.O., S. 99-108.

Kiesewetter, Hubert (1974) Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Kindleberger, Charles (1973): Die Weltwirtschaftskrise. München: dtv.

Kistler, Ernst; Noll, Heinz-Herbert; Priller, Eckhard (Hg.) (1999): Perspektiven gesellschaftlichen Zusammenhalts. Empirische Befunde, Praxiserfahrungen, Meßkonzepte. Berlin: Edition Sigma.

Kittsteiner, Heinz D. (1995): Die Entstehung des modernen Gewissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Klaus, Georg; Buhr, Manfred (Hg.) (1972): Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie, 3 Bände. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Klages, Helmut (2002): Der blockierte Mensch. Zukunftsaufgaben gesellschaftlicher und organisatorischer Gestaltung. Frankfurt am Main/ New York: Campus.

Klein, Ansgar; Schmalz-Bruns, Rainer (Hg.) (1997): Politische Beteiligung und Bürgerengagement in Deutschland. Möglichkeiten und Grenzen. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn.

Kleiner, Marcus S. (Hg.) (2001): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken. Frankfurt am Main/ New York: Campus.

Klemm, Marion (2003): Die Herausforderung gesellschaftlicher verantwortung. In: Schicktanz, S.; Naumann, J. (Hg.) a.a.O., S.79f.

Klusmann, Carl-Peter (1999): „Jeder für sich, Gott für uns alle?“ Steinkamps unbrauchbarer Begriff der „Pastoralmacht“. In: imprimatur, Heft 5-6. Unter: http://www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/1999/imp990513.html, Mai 2005

Kocyba, Hermann (2003): Einleitung: Soziale Kontrolle und Subjektivierung. In: Honneth, A.; Saar, M. (Hg.) a.a.O., S. 71-76.

Köberle, Sabine; Gloede, Fritz; Hennen, Leo (1997): Diskursive Verständigung? Mediation und Partizipation in Technikkontroversen. Baden-Baden: Nomos.

Kögler, Hans Herbert (1994): Michel Foucault. Stuttgart/ Weimar: J.B. Metzler.

Kornwachs, Klaus (1999): Wissen als Altlast. In: Universitas (1999), Jg. 54, Nr. 10, S. 989-996.

Koschorke, Albrecht (2004): Wissenschaftsbetrieb als Wissenschaftsvernichtung. Einführung in die Paradoxologie des deutschen Hochschulwesens. In: Kimmich, Dorothee; Thumfart, Alexander (Hg.): Universität ohne Zukunft? Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 142-157.

Koselleck, Reinhart (1973): Kritik und Krise. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Koselleck, Reinhart (1985): Die Verzeitlichung der Utopie. In: Voßkamp, W. (Hg.) a.a.O., S. 1-14.

Krasmann, Susanne (1999): Regieren über Freiheit. Zur Analyse der Kontrollgesellschaft in Foucaultscher Perspektive. In: Kriminologisches Journal, Jg. 31, Heft 2, S. 107-121.

Krasmann, Susanne (2003): Die Kriminalität der Gesellschaft. Zur Gouvernementalität der Gegenwart. Konstanz: UVK.

Kraus, Wolfgang (1999): Identität als Narration: Die narrative Konstruktion von Identitätsprojekten. Unter: http://web.fu-berlin.de/postmoderne-psych/berichte3/kraus.htm, Oktober 2006.

Krauß, Andrea (2001): Identität und Identitätspolitik bei Judith Butler. Berlin: Stiftung SPI.

Kreibich, Rolf (1986): Die Wissenschaftsgesellschaft. Von Galilei zur High-Tech Revolution. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kreissl, Reinhard (2004): Community. In: Bröckling et al. (Hg.) a.a.O., S. 37-41.

Krockow von, Christian Graf (1994): Die Deutschen in ihrem Jahrhundert 1890 – 1990. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Kübler, Hans Dieter (2005): Mythos Wissensgesellschaft. Gesellschaftlicher Wandel zwischen Information, Medien und Wissen. Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag.

Kuhlmann, Andreas (Hg.) (1994): Philosophische Ansichten der Kultur der Moderne. Frankfurt am Main: Fischer.

Laclau, Ernesto (1996): Macht und Repräsentation. In: Emancipation(s). London: Verso, S. 84-104. Unter: http://www.episteme.de/htmls/Laclau.html, Februar 2006.

Lane, Robert E. (1966): The Decline of Politics and Ideology in a Knowledgeable Society. In: American Sociological Review 31, S. 649-662.

Latour, Bruno (2000): Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2005): Von der Realpolitik zur Dingpolitik. Berlin: Merve.

Lavagno, Christian (2003): Rekonstruktion der Moderne. eine Studie zu Habermas und Foucault. Münster: Lit Verlag.

Leggewie, Claus (2003): Modernes Regieren mit Kommissionen und Bürgerkonferenzen. In: Schicktanz, S.; Naumann, J. (Hg.) a.a.O., S. 109-122.

Lemke, Harald (1995): Michel Foucault. In Konstellationen. Maastricht: Harald Lemke und Jan van Eyck Akademie.

Lemke, Thomas (1997): Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Hamburg: Argument Verlag.

Lemke, Thomas (2000a): Die Regierung der Risiken. Von der Eugenik zur genetischen Gouvernementalität. In: Bröckling, U. et al. (Hg.) a.a.O., S. 227-264.

Lemke, Thomas (2000b): Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die Governmentality Studies. In: Politische Vierteljahreszeitschrift, Jg. 41, Bd. 1, S. 31-47.

Lemke, Thomas (2001a): Gouvernementalität. In: Kleiner, M. (Hg.) a.a.O., S. 108-122.

Lemke, Thomas (2001b): Interview mit Thomas Lemke. Unter: http://www.pro-qm.de/ArsViva/Lemke.html, August 2005.

Lemke, Thomas (2004): Die Gene der Frau. Humangenetik als Arena der Geschlechterpolitik. In: Feministische Studien, 22. Jahrgang, Nr. 1, 2004, S. 22-38.

Lemke, Thomas; Krasmann, Susanne; Bröckling, Ulrich (2000): Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung. In: Bröckling, U.; Krasmann, S.; Lemke, T. (Hg): a.a.O., S. 7-40.

Lenk, Kurt (1991): Probleme der Demokratie. In: Lieber, Hans-Joachim (Hg.): Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Lessenich, Stephan (2003): Soziale Subjektivierung. Die neue Regierung der Gesellschaft. In: Mittelweg 36, Heft 4, 2003, S. 80-93.

Lessenich, Stephan; Otto, Ulrich (2005): Zwischen „verdientem Ruhestand“ und „Alterskraftunternehmer“: Das Alter in der Aktivgesellschaft – eine Skizze und offene Fragen zur Gestalt eines „Programms“ und seinen Widersprüchen. In: Ulrich Otto (Hg.): Partizipation und Inklusion im Alter – aktuelle Herausforderungen. Jena: IKS Garamond, S. 5-18.

Leu, Hans Rudolf; Krappmann, Lothar (Hg.) (1999): Zwischen Autonomie und Verbundenheit. Bedingungen und Formen der Behauptung von Subjektivität. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lévinas, Emmanuel (1996): Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. Wien: Edition Passagen, 3. Aufl.

Lichtheim, George (1972): Imperialismus. München: dtv.
Liebsch, Katharina (2001): Panik und Puritanismus. Opladen: Leske + Budrich.
Liessmann, Konrad Paul (2006): Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft. Wien: Zsolnay.
Limbach, Jutta (2000): Die Bürgergesellschaft. Unveröffentlichtest Manuskript.
Linder, Wolf; Vatter, Adrian (1996): Kriterien zur Evaluation von Partizipationsverfahren. In: Selle, Klaus (Hg.): Planung und Kommunikation. Wiesbaden. Berlin: Bauverlag, S. 180-190.
Locke, John (1981): Über die Regierung. Stuttgart: Reclam, [1689].
Locke, John (1998): Zwei Abhandlungen über die Regierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, [1690].
Löwith, Karl (1990): Der Mensch inmitten seiner Geschichte. Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts. Hg. von Bernd Lutz. Stuttgart: Metzler.
Luhmann, Niklas (1982): Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas (1983): Legitimation durch Verfahren. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas (1990): Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas (1992): Beobachtungen der Moderne. Opladen: Westdt. Verlag.
Luhmann, Niklas (1997): Grenzwerte der ökologischen Politik. In: Hiller, Petra; Krücken, Georg (Hg.): Risiko und Regulierung. Soziologische Beiträge zur Technikkontrolle und präventiver Umweltpolitik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 195-221.
Lukacs, Georg (1970): Geschichte und Klassenbewusstsein. Darmstadt-Neuwied: Luchterhand [1923].
Lyotard, Jean-François (1985): Grabmal des Intellektuellen. Graz/ Wien: Passagen.
Lyotard, Jean-François (1990): Beantwortung der Frage: Was ist postmodern. In: Engelmann (Hg.) a.a.O., S. 33-48.
Lyotard, Jean-François (1999): Das postmoderne Wissen. Graz/ Wien: Passagen.
Maasen, Sabine (1999): Wissenssoziologie. Bielefeld: transcript.
Maasen, Sabine (2002): Die gesellschaftliche Disziplinierung Bio- und Gen-Ethischer Fragen durch die politische Institutionalisierung von „Diskurs", Expertise im Themenfeld Politik, Wissenschaft und Gesellschaft. Unter: http://www.unibas.ch/wissen/main/projekte/ExpertiseOhne.pdf, April 2004.
Maasen, Sabine; Kaiser, Mario (2006): Vertrauen ist gut. Verantwortung ist besser. Unter: http://pages.unibas.ch/wissen/main/forschung/texte/verantwortung.pdf, Dezember 2006.
Macpherson, C.B. (1973): Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Mackert, Jürgen (2000): Kampf um Zugehörigkeit. Nationale Staatsbürgerschaft als Modus sozialer Schließung. Opladen: Westdt. Verlag.
Magiros, Angelika (1995): Foucaults Beitrag zur Rassismustheorie. Hamburg: Argument.
Marcuse, Herbert (2004): Der eindimensionale Mensch: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Bd. 7. Springe: Zu Klampen..
Martinsen, Renate; Simonis, Georg (Hg.) (2000): Demokratie und Technik.. (k)eine Wahlverwandtschaft? Opladen: Leske + Budrich.
Marx, Karl; Engels, Friedrich (1989): Manifest der kommunistischen Partei. Berlin: Dietz Verlag.

Matheis, Alfons (1996): Diskurs als Grundlage politischer Gestaltung. St. Ingbert: Röhrig.

Menke, Christoph (2003): Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz. In: Honneth, A.; Saar, M. (Hg.) a.a.O., S. 283-299.

Meuret, Denis (1994): Eine politische Genealogie der Politischen Ökonomie. In: Schwarz, R. (Hg.) a.a.O., S. 13-53.

MEW – Marx, Karl; Engels, Friedrich (1968): Werke. Berlin: Dietz Verlag.

Miegel, Meinhard (2005): Die deformierte Gesellschaft. Wie die Deutschen ihre Wirklichkeit verdrängen. Berlin: Ullstein, 4. Aufl.

Mieth, Dietmar (2001): Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde. Freiburg i.B.: Herder Spektrum.

Miller, Peter; Rose, Nikolas (1994): Das ökonomische Leben regieren. In: Schwarz, Richard (Hg.) (1994): Zur Genealogie der Regulation. Anschlüsse an Michel Foucault. Main: Decaton.

Mittelstraß, Jürgen (2001): Wissen und Grenzen. Philosophischen Studien, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Mittermaier, Karl; Mair, Meinhard (1995): Demokratie. Die Geschichte einer politischen Idee von Platon bis heute. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Mommsen, Hans (1991): Der Nationalsozialismus und die deutsche Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Müller, Cathren (2003): Neoliberalismus als Selbstführung. Anmerkungen zu den ‚Governmentality Studies'. In: Das Argument, 249, 45 Jahrgang, Heft 1, S. 98-106.

Müller, Peter (2004): Die Politik muss der bürgerlichen Selbstgestaltung mehr Freiräume schaffen. In: Aktive Bürgerschaft, 3/2004, S. 6.

Münkler, Herfried (1997): Der kompetente Bürger. In: Klein, A.; Schmalz-Bruns, R. (Hg.) a.a.O., S. 153-172.

Münkler, Herfried (2006): Was bewegt die Zivilgesellschaft und wohin führt das? Vortrag auf der Veranstaltung „Spenden, Stiften oder Zustiften? Der Euro für den guten Zweck", Unter: http://www.hannover.de/data/download/gesundheit_soziales/s/M__nklerVortrag.pdf, Dezember 2006.

Nährlich, Stefan (2004): Welcome Mr. President. In: Aktive Bürgerschaft, 3/2004.

Nancy, Jean-Luc (2003): Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung. Zürich: diaphanes.

Nassehi, Armin (2000): Was wissen wir über das Wissen, unveröffentl. Vortrag auf dem Symposium „Szenarien der Wissensgesellschaft", München 28. 10. 2000.

Nassehi, Armin (2001): Moderne Gesellschaft. In: Kneer, Georg; Nassehi, Armin; Schroer, Markus (Hg.) (2002): Klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 208-245.

Naumann, Thilo Maria (2001): Das umkämpfte Subjekt. Hegemoniale Subjektivität im Postfordismus. In: Deck, Jan; Dellmann, Sarah; Loick, Daniel; Müller, Johanna (Hg.) (2001): ich schau dir in die augen, gesellschaftlicher verblendungszusammenhang! Texte zu subjektkonstitution und ideologieproduktion. Mainz: Ventil, S. 13-34.

Nehamas, Alexander (2000): Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault. Hamburg: Rotbuch.

Nentwich, Michael; Bogner, Alexander; Peissl, Walter; Sotoudeh, Mahshi; Torgersen, Helge (2006): Techpol 2.0: Awareness-Partizipation-Legitimität. Vor-

schläge zur partizipativen Gestaltung der Österreichischen Technologiepolitik. Zwischenbericht. Institut für Technikfolgen-Abschätzung, Wien.

Neumeister, Sebastian; Wiedemann, Conrad (Hg.) (1987): Res publica litteraria: Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit. Wiesbaden: Harrassowitz.

Nietzsche, Friedrich (1976): Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Stuttgart: Kröner.

Nietzsche, Friedrich (1988): Menschliches, Allzumenschliches. Kritische Studienausgabe, Band 2. München (KSA).

Nietzsche, Friedrich (1994): Menschliches, Allzumenschliches und andere Schriften. Werke. Band 1, Köln: Könemann.

Nowotny, Helga (1999): Es ist so. Es könnte aber auch anders sein. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Nowotny, Helga; Scott, Peter; Gibbons, Michael (2004a): Wissenschaft neu denken. Wissen und Öffentlichkeit in einem Zeitalter der Ungewißheit. Weilerswist: Velbrück.

Nowotny, Helga (2004b): Der imaginierte Dialog zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit. Vom Imaginierten Laien zur sozialen Robustheit des Wissens. In: Gisler, Priska; Guggenheim, Michael; Maranta, Alessandro (Hg.): Imaginierte Laien. Die Macht der Vorstellung in wissenschaftlichen Expertisen. Weilerswist: Velbrück, S. 171-195.

Nowotny, Helga (2006): Wissenschaft neu denken: Vom verlässlichen Wissen zum gesellschaftlichen Wissen. In: Gerlof, K.; Ulrich, A. (Hg.) a.a.O., S. 24-42.

Obst, Claus-Henning (1986): Chancen direkter Demokratie in der Bundesrepublik Deutschland. Zulässigkeit und politische Konsequenzen. Köln: Theurer.

Offe, Claus (2003): Reformbedarf und Reformoptionen der Demokratie. In: ders. (Hg.): Demokratisierung der Demokratie. Diagnosen und Reformvorschläge. Frankfurt am Main/ New York: Campus.

Ohlhoff, Dörthe (2004): Reisen ins Ich – Metaphern, Inszenierungen und Subjektkonstitutionen in und um die Biologie. In: Psychologie & Gesellschaftskritik, 28 Jahrgang, Nr. 110, Heft 2, S. 131-150.

O'Malley, Pat; Weir, Lorna; Shearing, Clifford (1997): Gouvernementality, Criticism, Politics. In: Economy ans Society, 26, Nr. 4, S. 501-517.

Opaschowski, Horst (2006): Einführung in die Freizeitwissenschaft. Wiesbaden: VS Verlag, 4. Aufl.

Ortega, Francisco (1997): Michel Foucault. Rekonstruktion der Freundschaft. München: Fink.

Owen, David (2003): Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie. In: Honneth, A.; Saar, M. (Hg.) a.a.O., S. 122-144.

Parsons, Talcott (1994): Aktor, Situation und normative Muster. Ein Essay zur Theorie sozialen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Petran, Wolfgang, (2005): Wissen im Wandel. Die Entwicklung der Wissensgesellschaft. Unter: http://www.konnetti.de/das_thema/wissensgesellschaft/wissensgesellschaft.htm, Mai 2005.

Phase 2 (2005): Die Kontrolle des Selbst. Aus einer Foucault'schen Analyse in kritischer Absicht…September 2005: 27f.

Pieper, Marianne; Rodríguez, Gutiérrez Encarnación (Hg.) (2003): Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept in Anschluss an Foucault. Frankfurt am Main/ New York: Campus.

Pircher, Wolfgang; Reichert, Ramón (Hg.) (2004): Governmentality Studies. Analysen liberal-demokratischer Gesellschaften im Anschluss an Michel Foucault. Münster: Lit-Verlag.

Poltermann, Andreas (Hg.) (2002): Gut zu Wissen. Links zur Wissensgesellschaft. Münster: Westf. Dampfboot.

Pompe, Sven; Tannert, Christoph (2004): Stand der Stammzellforschung und Ethikdebatte. In: Tannert, C.; Wiedemann, P. (Hg.) a.a.O., S. 92-105.

Prechtl, Peter; Burkard, Franz-Peter (1996): Philosophie-Lexikon. Stuttgart: Metzler Verlag.

Proksch, Roland (1995): Geschichte der Mediation. In: Krabbe, Heiner (Hg.): Scheidung ohne Richter. Neue Lösungen für Trennungskonflikte. Hamburg: rororo, S. 170-185.

Ptak, Ralf (1998): Verordnet – geduldet – erledigt? Zur Entwicklung des deutschen Sozialstaats im historischen Kontext, in: Butterwegge, C.; Hickel, R.; ders. (Hg.) a.a.O., S.9-60.

Rabinbach, Anson (1998): Ermüdung, Energie und der menschliche Motor. In: Sarasin, P.; Tanner, J. (Hg.) a.a.O., S. 286-312.

Rammert, Werner (1999): Technik (Stichwort), in: Sandkühler, Hans-Jörg (Hg.): Enzyklopädie der Philosophie, Hamburg: Meiner, Bd. 2, S. 1602-1613

Rammert, Werner (2000): Technik aus soziologischer Perspektive 2. Kultur – Innovation–Virtualität. Opladen: Westdt. Verlag.

Rancière, Jacques (1997): Gibt es eine politische Philosophie?, in: Badieu, A. (Hg.) a.a.O., S. 64-93.

Rancière, Jacques (2000): Konsens, Dissens, Gewalt. In: Dabag, Mihran; Kapust, Antje; Waldenfels, Bernhard (Hg.) Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen. München: Fink, S. 97-112.

Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rancière, Jacques (2003): Glücksfall Politik. Wider den Konsens. In: Freitag 28, 4. Juli 2003. Unter: http://www.freitag.de/2003/28/03281701.php, April 2006.

Reichert, Ramón (2001): Agonale Selbstregierung Marktmodelle als Bedingung für Subjektivität in agonalen Demokratietheorien. In: Sinn-Haft, Ausgabe 9 stör-fälle, Februar 2001. Unter: http://www.sinn-haft.at/nr9_stoerfaelle/nr9_reichert_agonal.html, April 2004.

Reichert, Ramón (2004a): Einleitung. In: Pircher, W.; Reichert, R. (Hg.) a.a.O., S. 11-32.

Reichert, Ramón; Tebb, Andrew (2004b): Freiheit wozu. Subjektivität in der New Moral Economy, in: Pircher, W.; Reichert, R. (Hg.) a.a.O., S. 169-182.

Reichwald, Ralf; Hermann, Michael (2000): Die Auflösung von Unternehmensstrukturen angesichts von Informatisierung, in: Hubig, C. (Hg.): Unterwegs zur Wissensgesellschaft. Berlin: edition sigma, S. 119-134.

Renn, Ortwin (1999): Diskursive Verfahren der Technikfolgenabschätzung. In: Petermann, Th.; Coenen, R. (Hg.): Technikfolgen-Abschätzung in Deutschland. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Richta, Radovan u.a. (1972): Technischer Fortschritt und industrielle Gesellschaft. Frankfurt am Main: Makol.

Richter, Ingo (2002): Aufwachsen und Identitätsfindung in der Wissensgesellschaft. In: Beiträge des OECD/CERI-Regionalseminars für deutschsprachige Länder (Hg.) a.a.O., S. 283-295.

Rorty, Richard; Vattimo, Gianni (2006): Die Zukunft der Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rose, Nikolas (1996): Authority and the Genealogy of Subjectivity. In: Heelas, Paul; Lash, Scott; Morris, Paul (Hg.): Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity. Oxford: Blackwell, S. 294-327.

Rose, Nikolas (2000): Tod des Sozialen? Eine Neubestimmung der Grenzen des Regierens. In: Bröckling et al. (Hg.): a.a.O., S. 72-109.

Rose, Nikolas (2001): The Politics of Life Itself. In: Theory, Culture & Society, Vol. 18, No. 6, 1-30. Sage.

Rouse, Joseph (2002): How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism. Chicago: University of Chicago Press.

Ruby, Christian (1997): Einführung in die politische Philosophie. Berlin: Wagenbach.

Rüsen, Jörn (2004) Utopie neu denken. Plädoyer für eine Kultur der Inspiration. In: Velbrück Online Magazin, Ausgabe 2004. Unter: http://www.velbrueck-wissenschaft.de/pdfs/zjoernruesen.pdf, September 2005.

Ruffing, Reiner (2005): Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.

Salem, Ali ben; Tannert, Christoph (2004): Planung und Organisation der Bürgerkonferenz. In: Tannert, C.; Wiedemann, P. (Hg.) a.a.O., S. 106-116.

Samerski, Silja (2002): Die verrechnete Hoffnung. Von der selbstbestimmten Entscheidung durch genetische Beratung. Münster: Westf. Dampfboot.

Sarasin, Philipp (2003): Zweierlei Rassismus. Die Selektion des Fremden als Problem in Michel Foucaults Verbindung von Biopolitik und Rassismus. In: Stingelin, Martin (Hg.): Biopolitik und Rassismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sarasin, Philipp; Tanner, Jakob (Hg.) (1998): Physiologie und industrielle Gesellschaft: Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Saretzki, Thomas (1997): Demokratisierung durch Expertise? Zur politischen Dynamik der Wissensgesellschaft. In: Klein, A.; Schmalz-Bruns, R. (Hg.) a.a.O., S. 277-313.

Schade, Jeanette (2001): Zivilgesellschaft aus politiktheoretischer Perspektive. In: Groh, Kathrin; Weinbach, Christine (2001): Zur Genealogie des politischen Raumes. Politische Strukturen im Wandel. Wiesbaden: VS Verlag, S. 131-154.

Schäfer, Thomas (1995): Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schäuble, Wolfgang (2001): Stolz, Vaterlandsliebe, Patriotismus – eine deutsche Diskussion. Eröffnungsvortrag vor dem Politischen Club der Evangelischen Akademie Tutzing, 16. November 01. Unter: http://www.wolfgang-schaeuble.de/reden/pdf/stolz.pdf, Dezember 2005.

Schatz, Holger (2005): Katharsis des deformierten Subjekts. Neoliberalismus: konservative Revolution neuen Typs. In: Forum Wissenschaft, hrsg. vom BdWi, Nr.4, Dezember 2005, 22. Jahrgang, S. 40-43.

Schelsky, Helmut (1979): Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation. In: ders.: Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. München: Goldmann.

Schicktanz, Silke; Naumann Jörg (Hg.) (2003): Bürgerkonferenz: Streitfall Gendiagnostik: Ein Modellprojekt der Bürgerbeteiligung am bioethischen Diskurs. Opladen: Leske + Budrich.

Schmid, Wilhelm (1998): Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schmid, Wilhelm (2000): Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schmidinger, Heinrich M. (1983): Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards. Freiburg: Alber.

Schmitt, Carl (1931): Der Hüter der Verfassung, Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (1970): Verfassungslehre. Berlin: Duncker & Humblot, 5. Aufl.

Schneider, Ulrich, Johannes (2004): Michel Foucault. Darmstadt: Primus Verlag.

Schneider, Werner (1999): „So tot wie nötig – so lebendig wie möglich!“ Sterben und Tod in der fortgeschrittenen Moderne. Eine Diskursanalyse der öffentlichen Diskussion um den Hirntod in Deutschland. Münster: Lit Verlag.

Schnell, Rainer; Hill, Paul B.; Esser, Elke (1999): Methoden der empirischen Sozialforschung. München/Wien: Oldenbourg, 6. Aufl.

Schui, Herbert (2005): Kapitalismus statt sozialer Marktwirtschaft. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, 6/2005.

Schulz, Wolfgang (1972): Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen: Neske.

Schwarz, Egon (1985): Aus Wirklichkeit gerechte Träume: Utopische Kommunen in den Vereinigten Staaten von Amerika. In: Voßkamp, W. (Hg.) a.a.O., S. 411-431.

Schwarz, Richard (Hg.) (1994): Zur Genealogie der Regulation. Anschlüsse an Michel Foucault/ Jacques Donzelot/ Denis Meuret/ Peter Miller/ Nikolas Rose. Mainz: Decaton Verlag..

Seitz, Norbert (1995): Die „What's rigth?“-Debatte. Das zaghafte Herantasten an eine zivile Rechte. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitschrift Das Parlament, B 10/95, S. 23-27.

Sennelart, Michel (2004): Situierung der Vorlesungen. In: GG II, S. 527-571.

Sennett, Richard (1998): Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt am Main: Fischer.

Sennett, Richard (1999): Der flexible Mensch. Die neue Kultur des neuen Kapitalismus. Frankfurt am Main/ Wien: Büchergilde Gutenberg

Shaiken, Harley (1979): Arbeiter in Detroit. Der Manager lenkt die Arbeit, der Facharbeiter wird Maschinenaufpasser. In: Illich, I. et al. (Hg.) a.a.O., S. 113-128.

Siller, Peter; Keller, Bertram (2006): Editorial. In: polar-Halbjahresmagazin für politische Philosophie und Kultur, Ausgabe 1, Herbst 2006, S. 1f.

Simon, Dieter (2002): Editorial. In: Gegenworte, „Zwischen Kassandra und Prometheus“, Heft 10, hrsg. von der Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

Sloterdijk, Peter (2004): Sphären III. Schäume. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SpaceLab (1998): Alles unter Kontrolle. In: StadtRat (Hg.) (1998): Umkämpfte Räume. Hamburg: Libertäre Assoziation, S. 151-154.

Stapelfeldt, Gerhard (2001): Der Merkantilismus: Die Genese der Weltgesellschaft vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Freiburg: ça ira-Verlag.

Stehr, Nico (1994): Arbeit, Eigentum und Wissen: Zur Theorie der Wissensgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Stehr, Nico (1996): Wissensgesellschaften oder die Zerbrechlichkeit moderner Gesellschaften, unter: http//:www.itas.fzk.de//deu/archivd/stehr.htm, Mai 2004.

Stehr, Nico (2000): Die Zerbrechlichkeit moderner Gesellschaften. Die Stagnation der Macht und die Chancen des Individuums. Weilerswist: Velbrück.

Stehr, Nico (2001): Moderne Wissensgesellschaften. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (2001) B 36, S. 7-13.

Stehr, Nico (2003a): Wissenspolitik. Die Überwachung des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Stehr, Nico (2003b): Die Debatte um die Wissensgesellschaft. In: Böschen, Stefan; Schulz-Schäffer (Hg.): Wissenschaft in der Wissensgesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Stehr, Nico (2003c): The social and political control of knowledge in modern society. In: ISSJ, UNESCO (2003), Oxford: Blackwell, S. 643-655.

Steinbicker, Jochen (2004): Der Staat der Wissensgesellschaft. Zur Konzeption des Staats in den Theorien der Wissensgesellschaft. In: Collin, P.; Horstmann,

T. (Hg.): Das Wissen des Staates. Geschichte, Theorie und Praxis. Baden-Baden: Nomos, S. 90-120.

Steinkamp, Hermann (1999): Die sanfte Macht des Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die praktische Theologie. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Steinkamp, Hermann (2005): Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge. Münster: Lit-Verlag.

Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft e.V.(Hg.) (1999): PUSH Symposium. Dialog Wissenschaft und Öffentlichkeit. 27. Mai 1999 Wissenschaftszentrum Bonn.

Sutter, Barbara (2003): Regieren durch Community. Bürgerschaftliches Engagement als post-soziale Regierungsstrategie. In: Allmedinger, Jutta (2003): Entstaatlichung und soziale Sicherung. Verhandlungen des Deutschen Soziologentages Leipzig 2003. Opladen: Leske + Budrich.

Tannert, Christoph; Wiedemann, Peter (2004): Stammzellen im Diskurs. Eine Lese- und Arbeitsbuch zu einer Bürgerkonferenz. München: oekom.

Taylor, Charles (1997): Das Unbehagen in der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 3. Aufl.

Tenbruck, Friedrich H. (1989): Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Thomaß, Barbara; Gries, Werner; Kleinsteuber, Hans J. (2001): Medien und Wissensgesellschaften. In: Stiftung Entwicklung und Frieden (2001): Globale Trends. Fakten-Analyse-Prognosen. Frankfurt am Main: Fischer.

Touraine, Alain (1999): Loblied auf die Zivilgesellschaft. In: Die Zeit, Nr. 49, 1999.

Treptow, R. (2000): Wissensgesellschaft und Soziale Arbeit. In: Homfeldt, H.G.; Otten, H. (Hg.): Wissen und Nichtwissen. Herausforderungen für Soziale Arbeit in der Wissensgesellschaft. München: Juventus, S. 23-40.

Van den Brink, Bert (1995): Die politisch-philosophische Debatte über die demokratische Bürgergesellschaft. In: ders.; Van Rejen, W. (Hg.) a.a.O., S. 7-28.

Van den Brink, Bert; Van Reijen, Willem (Hg.) (1995): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Vattimo, Gianni (1990): Das Ende der Moderne. Stuttgart: Reclam.

Vilmar, Fritz (1986): Partizipation. In: Mickel, Wolfgang W. (Hg.): Handlexikon zur Politikwissenschaft. Bonn, S. 339-344

Volkholz, Sybille (2006): Verantwortung als zentrale Kategorie der Bildungsinstitutionen für die Wissensgesellschaft. In: Gerlof, K.; Ulrich, A. (Hg.) a.a.O., S. 214-223.

Voss, Günter; Pongratz, Hans (1998): Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft? In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 50, 1998, S. 131-158.

Voßkamp, Wilhelm (1985): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, 3 Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wagner, Peter (1995): Soziologie der Moderne. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Waldschmidt, Anne (1996): Das Subjekt in der Humangenetik. Expertendiskurse zu Programmatik und Konzeption der genetischen Beratung 1945 – 1990. Münster: Westf. Dampfboot.

Weber, Max (1976): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Studienausgabe. Tübingen: Mohr-Siebeck, 5. Aufl. [1921].

Weber, Max (1988): Wissenschaft als Beruf. In: ders., Schriften zur Wissenschaftslehre. Stuttgart, S. 582-613 [1919].

Weigel, Siegrid (Hg.) (1995): Flaschenpost und Postkarte. Korrespondenzen zwischen Kritischer Theorie und Poststrukturalismus. Köln: Böhlau.

Weingart, Peter (2001): Die Stunde der Wahrheit? Zum Verhältnis der Wissenschaften zu Politik, Wirtschaft und Medien in der Wissensgesellschaft. Weilerswist: Velbrück.

Weingart, Peter (2003): Wissenschaftssoziologie. Bielefeld: transcript.

Wellmer, Wolfgang (1985): Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Welsch, Wolfgang (1987): Unsere postmoderne Moderne. Weinheim: Juventus.

Werner, Micha H. (2002): Verantwortung. In: Düwell, Marcus; Hübenthal, Christoph; Werner, Micha H. (Hg.): Handbuch Ethik. Stuttgart/Weimar: Metzler Verlag, S. 521-527.

Wiedemann, Peter; Femers, Susanne; Hennen, Leonard (1991): Bürgerbeteiligung bei entsorgungswirtschaftlichen Vorhaben. Berlin.

Wiedemann, Peter; Simon Judith; Schicktanz, Silke; Tannert, Christoph (2004): The future of stemcell research in Germany. A delphi study. In: EMBO Reprots – Science and Society, Volume 5 (10), S. 927-931.

Wilk, Michael (1999) Macht, Herrschaft, Emanzipation. Aspekte anarchistischer Staatskritik. Grafenau: Trotzdem Verlag.

Wilk, Michael (2000): Gateway zum Weltmarkt. In: Jungle World, 14. Juni 2000.

Willems, Herbert; Hahn, Alois (1999): Identität und Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Willhauck, L. (1997): Partizipatorische Planung als politische Kultur. Chancen für neue Formen politischen Handelns im Spannungsfeld von Lebenswelt und politisch-administrativem System. In: Eisel, U.; Trepl, L. (Hg.): Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur, Band 7. Berlin.

Willke, Helmut (2002): Dystopia. Studien zur Krisis des Wissens in der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Willms, Bernard (1975): Philosophie, die uns angeht. Gütersloh: Bertelsmann.

Wolf, Frieder Otto (2002): Wissen und Wissenschaft als Gegenstand und Grundlage von Politik. Unter: http://www.wissensgesellschaft.org/themen/governing/gutachtenwolf.pdf, April 2005.

Wollmann, Hellmut (1999): Kommunalpolitik – Mehr (direkte) Demokratie wagen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 24-25/99, S. 13 ff.

Zaugg, Robert J.; Blum, Adrian; Thom, Norbert (2001): Nachhaltiges Personalmanagement. Spitzengruppenbefragung im europäischen Unternehmungen und Institutionen. Arbeitsbericht des Instituts für Personal und Organisation (IOP) der Universität Bern, Nr. 51.

Zima, Peter V. (1997): Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur. Tübingen/Basel: Francke Verlag.

Zima, Peter V. (2000): Theorie des Subjekts: Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne. Tübingen/Basel: Francke Verlag.

Zimmer, Annette; Nährlich, Stefan (Hg.) (2000): Engagierte Bürgerschaft. Traditionen und Perspektiven. Opladen: Leske + Budrich.

Zimmer, René (2002): Begleitende Evaluation der Bürgerkonferenz „Streitfall Gendiagnostik", Fraunhofer Institut Systemtechnik und Innovationsforschung. Karlsruhe.

Zimmer, René (2003): Phasen des Meinungsbildungsprozesses – Ergebnisse der begleitenden Evaluation. In: Schicktanz, S.; Naumann, J. (Hg.) a.a.O., S. 69-76.

Žižek, Slavoj (1999): Liebe deinen Nächsten? Nein, Danke! Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne. Berlin: Volk & Welt.

Žižek, Slavoj (2005): Die politische Suspension des Ethischen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sozialtheorie

Jens Warburg
Das Militär und seine Subjekte
Zur Soziologie des Krieges
Februar 2008, 378 Seiten,
kart., 32,80 €,
ISBN: 978-3-89942-852-0

Franz Kasper Krönig
Die Ökonomisierung der Gesellschaft
Systemtheoretische Perspektiven
2007, 164 Seiten,
kart., 20,80 €,
ISBN: 978-3-89942-841-4

Johannes Angermüller
Nach dem Strukturalismus
Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich
2007, 290 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-810-0

Andreas Pott
Orte des Tourismus
Eine raum- und gesellschaftstheoretische Untersuchung
2007, 328 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-763-9

Tanja Bogusz
Institution und Utopie
Ost-West-Transformationen an der Berliner Volksbühne
2007, 354 Seiten,
kart., 32,80 €,
ISBN: 978-3-89942-782-0

Anette Dietrich
Weiße Weiblichkeiten
Konstruktionen von »Rasse« und Geschlecht im deutschen Kolonialismus
2007, 430 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-807-0

Susanne Krasmann, Jürgen Martschukat (Hg.)
Rationalitäten der Gewalt
Staatliche Neuordnungen vom 19. bis zum 21. Jahrhundert
2007, 294 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-680-9

Markus Holzinger
Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft
Dimensionen eines Leitbegriffs moderner Sozialtheorie
2007, 370 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-543-7

Daniel Suber
Die soziologische Kritik der philosophischen Vernunft
Zum Verhältnis von Soziologie und Philosophie um 1900
2007, 524 Seiten,
kart., 39,80 €,
ISBN: 978-3-89942-727-1

Sandra Petermann
Rituale machen Räume
Zum kollektiven Gedenken der Schlacht von Verdun und der Landung in der Normandie
2007, 364 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 33,80 €,
ISBN: 978-3-89942-750-9

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Sozialtheorie

Jochen Dreher,
Peter Stegmaier (Hg.)
Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz
Grundlagentheoretische Reflexionen

2007, 302 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-477-5

Benjamin Jörissen
Beobachtungen der Realität
Die Frage nach der Wirklichkeit im Zeitalter der Neuen Medien

2007, 282 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-586-4

Susanne Krasmann,
Michael Volkmer (Hg.)
Michel Foucaults »Geschichte der Gouvernementalität« in den Sozialwissenschaften
Internationale Beiträge

2007, 314 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-488-1

Hans-Joachim Lincke
Doing Time
Die zeitliche Ästhetik von Essen, Trinken und Lebensstilen

2007, 296 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-685-4

Anne Peters
Politikverlust?
Eine Fahndung mit Peirce und Žižek

2007, 326 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-655-7

Nina Oelkers
Aktivierung von Elternverantwortung
Zur Aufgabenwahrnehmung in Jugendämtern nach dem neuen Kindschaftsrecht

2007, 466 Seiten,
kart., 34,80 €,
ISBN: 978-3-89942-632-8

Thomas Jung
Die Seinsgebundenheit des Denkens
Karl Mannheim und die Grundlegung einer Denksoziologie

2007, 324 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-636-6

Ingrid Jungwirth
Zum Identitätsdiskurs in den Sozialwissenschaften
Eine postkolonial und queer informierte Kritik an George H. Mead, Erik H. Erikson und Erving Goffman

2007, 410 Seiten,
kart., 33,80 €,
ISBN: 978-3-89942-571-0

Christine Matter
»New World Horizon«
Religion, Moderne und amerikanische Individualität

2007, 260 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-625-0

Petra Jacoby
Kollektivierung der Phantasie?
Künstlergruppen in der DDR zwischen Vereinnahmung und Erfindungsgabe

2007, 276 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-627-4

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de